B
765
.T54
T47
1958

LIBRARY OF PRINCETON
MAY 10 1989
THEOLOGICAL SEMINARY

B
785
.T54
T47
1958

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/elconceptodedist00term

GUILLERMO TERMENON, C. M. F.

El Concepto de Distinción de Razón en Santo Tomás

Colegio Mayor de Filosofía - Santo Domingo de la Calzada

LOGROÑO - ESPAÑA

1958

LIBRARY OF PRINCETON
APR 7 1989
THEOLOGICAL SEMINARY

GUILLERMO TERMENON, C. M. F.

LIBRARY OF PRINCETON
APR 7 1989
THEOLOGICAL SEMINARY

El Concepto de Distinción de Razón en Santo Tomás

Colegio Mayor de Filosofía - Santo Domingo de la Calzada
LOGROÑO - ESPAÑA
1958

Vidimus et approbavimus

Romae. apud Pont. Institutum «Angelicum»,

die 16 mensis Octobris anni 1957

Fr. Félix Fz. de Viana, O. P.

P. M. Deandrea, O. P.

PUEDE IMPRIMIRSE

M. R. P. Toribio Pérez, C. M. F.
Superior Provincial

Bilbao, 23-4-1958

NIHIL OBSTAT

Robustiano Fz. Valbuena, C. M. F.
Censor

IMPRIMATUR

Dr. Félix de Benito Magaña
Vicario General

Calagurri, 22-5-1958

« . . . licet difficile sit mente auferre et separare abinvicem quae actu non separantur. Non enim est hoc nisi illorum qui per intellectum supra sensibilia elevari possunt ».

(7 Met., lect. 11, n. 1505)

« Adverte, novitie, terminos conclusionis; differre namque secundum rationem tantum, latitudinem habet ».

(Cajet., In 1 p., 5, 1)

PROLOGO

Estas páginas constituyen parte de la tesis para el Doctorado en Filosofía, presentada en el Pontificio Ateneo «Angelicum», de Roma, bajo la dirección del Prof. P. Félix F. de Viana, O. P. con el título: El concepto de distinción en Santo Tomás.

Muchos temas nos pasaron por la mente antes de acometer el estudio de ninguno. Pronto se impusieron dos: uno sobre la trascendencia del conocimiento conceptual y el que en efecto hemos desarrollado.

El primero nos era especialmente caro, por los estudios especiales que habíamos hecho de los grandes Místicos del Cristianismo. Esta bibliografía había de jugar un papel importante en nuestra investigación, junto con las aportaciones de la filosofía moderna.

El que de hecho hemos estudiado nos fué sugerido por el Profesor P. Joaquín M. Alonso, CMF., en un recordado día de asueto por ciertas altísimas ramificaciones del Sistema Ibérico.

Decisivo en la elección fué el amor al Maestro incomparable, Tomás de Aquino. Formados en su espíritu durante los años de filosofía, y abrevados luego directamente en el puro caudal de su Suma Teológica, —texto en los cuatro años de estudio de Teología, que llegamos a aprender casi de memoria— ansiábamos sumergirnos en el resto de sus obras maravillosas. Nada tan a la medida de nuestro gusto para aquellas largas horas de estudio en la Ciudad Eterna.

Después vino la propuesta al Prof. P. De Viana. su simpática acogida..., y el poner manos a la obra.

No sé si por temperamento o seducido por las lecturas antitomistas que hube de tener, confieso que recorrí gran parte del camino de la investigación en franca oposición al Angélico. —Uno se ruboriza ahora al releer tantas notas críticas particulares a pasajes del Maestro, que hoy se nos antojan inmejorables.

Una vez más llegamos a experimentar cómo la Escolástica representa el mayor esfuerzo de la historia por entender las cosas, y cómo Santo Tomás de ella es la cumbre más alta. Quienes despreecian a estos grandes Maestros, es porque todavía no han realizado el grande esfuerzo que se necesita para comprenderlos.

Poco a poco vencimos la oposición. Todo desde un íntimo convencimiento personal. Nada de imposiciones. Cosa que tengo que agradecer vivamente al Director, quien me otorgó plena libertad, sin tentar nunca de imponer su criterio. A veces nos hacía la impresión del que deja alejarse en la ancha libertad del cielo un ave domesticada, seguro de que tornará.

Y tornamos definitivamente. Ahí están las conclusiones, fieles —ese es nuestro convencimiento— a la doctrina del Maestro. Garantía de fidelidad es su ajuste a la mejor tradición de la Escuela.

Antes de concluir estas líneas, queremos rendir el testimonio de nuestra gratitud: a esta Alma Mater, que un día tras otro hemos visto abrírsenos acogedora; a las Autoridades Académicas, sobre todo las más próximas: Rector Magnífico, Maestros de Estudios y Decano de nuestra Facultad de Filosofía; finalmente, y de modo muy particular al P. De Viana, que con su simpatía, orientación y aliento nos ha hecho grata y posible la ardua labor que realizamos.

Colegio Claretiano Internacional

Roma, día de Ntra. Sra. del Rosario, 1957

G. T., cmf.

BIBLIOGRAFIA

I.—Fuentes.

Son las obras de Santo TOMAS. Hemos recorrido, cuando ha sido necesario, a la *edición Leonina* y a la *Romana*. A mano hemos tenido las ediciones:

THOMAE AQUINATIS, Sti., *Scriptum super Libros Sentenciarum Magistri Petri Lombardi*, vol. I-II cura R. P. MANDONET, O. P.; III-IV, curâ P. M. F. MOOS, (Parisiis, 1929-1947).

THOMAE AQUINATIS, Sti., *Summa contra Gentiles*, BAC, 2. vol. (Madrid, 1952-1953).

THOMAE AQUINATIS, Sti., *Summa Theologica*, ed. altera Romana, 6 vol. (Romae, 1894).

THOMAE AQUINATIS, Sti. *Quaestiones Disputatae*, ed. 6 Taurinensis, (Taurini-Romae, 1931).

THOMAE AQUINATIS, Sti. *Quaestiones XII Quodlibetales*, ed. 6 Taurinensis (Taurini-Romae, 1931).

THOMAE AQUINATIS, Sti., *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio*, curâ P. Fr R. M. SPIAZZI, O. P. Taurini-Romae, 1955).

THOMAE AQUINITUS Sti., *In VIII Libros de Physico Auditu sive Physicorum Aristotelis Commentaria*, curâ P. Fr. ANGELI-M. PIROTTA, O. P. (Neapoli, 1953).

THOMAE AQUINATIS, Sti., *In Aristotelis librum de Anima Commentarium*, ed. 3, curâ P. F. ANGELI-PIROTTA, O. P. (Taurini-Romae, 1958).

THOMAE AQUINATIS, Sti., *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, curâ P. Fr. M. R. CATHALA, O. P., ed. altera (Taurini, 1926).

THOMAE AQUINATIS, Sti., *In Librum de Causis Expositio*, curâ C. PERA, O. P. (Taurini-Romae, 1955).

THOMAE AQUINATIS, Sti., *In Librum Boetti De Trinitate Expositio*, curâ P. Fr. M. CALCATERRA, O. P. (Opuscula Theologica, vol. II, Taurini- Romae, 1954).

THOMAE AQUINATIS, Sti., *In Librum Boetii De Hebdomadibus Expositio,* curâ P. Fr. M. CALCATERRA, O. P. (Opuscula Theologica, vol. II, Taurini-Romae, 1954).

THOMAE AQUINATIS, Sti., *Opuscula Philosophica,* curâ P. Fr. R. M. SPIAZZI, O. P. (Taurini-Romae, 1954).

THOMAE AQUINATIS, Sti., *Tractatus De Spiritualibus Creaturis,* ed. crítica L. W. KEELER, S. J. (Romae, 1946).

THOMAE AQUINATIS, Sti., *In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio,* ed. C. PERA. O. P. (Taurini-Romae, 1950).

II.—Obras Auxiliares.

A) *Clásicas*

BAÑEZ D., O. P., *Scholastica Commentaria in Iam. Partem Angelici Doctoris* (Romae, 1584).

CAJETANUS DE VIO, O. P., *In de Ente et Essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria,* ed. LAURENT (Taurini, 1934).

CAJETANUS DE VIO, O. P., *Commentarium in Iam. Partem D. Thomae,* ed. Leonina.

CAPREOLUS, O. P., *Deffensiones Theologiae,* ed. PABAN-PEGUES (Turonibus, 1900).

DOMINICUS DE FLANDRIA, O. P., *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis,* (Coloniae Agripinae, 1621).

DOMINICUS DE FLANDRIA, P. P., *Quaestiones Metaphysicales,* (Bononiae, 1622).

FRASSEN C., O. M. de Obs., *Scotus Academicus,* ed. altera (Romae, 1645).

GONET J. B., O. P., *Clypeus Theologiae Thomisticae contra novos ejusdem impugnatores,* ed. Vivès (Parisiis, 1875).

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibeta commentariis illustrata* M. Vitalis Zuccolli Patarini (Venetiis, 1618).

JOANNES A STO. THOMA, O. P., *Cursus philosophicus-thomisticus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelicimentem*, ed. REISER (Taurini, 1930).

JOANNES DE JANDUNO, *Accutissimae quaestiones in XII libros metaphysicorum ad Aristotelis et magni Commentatoris intentionem ab eodem exactissime disputatae.* (Venetiis, 1560).

MAYRON F., O. F. M., *Illuminati Doctoris Francisci Mayronis in I Sententiarum* (Venetiis, 1504).

MAYRON F., O. F. M.,*Quodlibetales Quaestiones fertilissmae Illuminati Doctoris Fr. Mayronis* (Venetiis 1507).

MEDIAVILLA, O. F. M., *Commentarium in II Sententiarum.* (Venetiis, 1604).

OLIVI P. J., O.F.M., *Quaestiones in II lib. Sententiarum*, ed. de B. JANSEN, S. J. (Ad Claras Aquas, 1922).

PETRUS NIGRI, O. P., *Clypeus Thomistarum in quoscumque adversos.* (Venetiis, 1504).

PONTIUS J., *Integer Philosophiae Cursus ad mentem Scoti in tres partes divisus.* II p., t. 3. (Romae, 1643).

SONCINAS B. P., O. P., *Quaestiones metaphysicales accutissimae.* (Venetiis, 1587).

SOTO D., O. P., *In lib. Praedicamentorum Aristotelis.* (Venetiis ,1574).

SUAREZ F., S. J., *Disputationes Metaphysicae.* (Opera Omnia, ed. Vivès, tomo 25. Parisiis, 1866).

B) *Modernas*

ALCORTA J. I., *La teoría de los modos en Suárez*, CSIC, (Madrid, 1949).

BALTHASAR N., *L'Abstraction métaphsique et l'Analogie des êtres dans l'être*, (Louvain, 1935).

BITTREMIEUX J., *Distinctio inter essentiam et esse apud S. Bonaventuram*: EphThLov 14 (1937) 302.

DE FINANCE J., S. J., *être et Agir dans la Philosophie de St. Thomas.* Paris, 1945).

Descoqs P., SJ., *Essai critique sur l'Hvlemorphisme,* (Paris, 1924).

Descoqs P., SJ., *Thomisme et Suarezisme,* en «Archives de Philosophie», IV (1926).

Descoqs P., SJ., *Thomisme et Scolastique,* en «Arch. de Phil». V (1927).

Descoqs P., SJ., *Bibliographie critique,* en ib., IV (1927).

Descoqs P., SJ., *Sur la division de l'être en acte et puissance d'après Sto. Thomas*: RevPhil 39 (1939) 233-252. 361-369.

Descoqs P., SJ., *La división de l'être en acte et puissance d'après St. Thomas*: DivThom (Pi.) 43 (1940) 463-497.

Fabro C., *La Nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso D'Aquino,* 2 ed. (Torino, 1950).

Fabro C., *Un itineraire de St. Thomas*: *l'établisement de la distinction réelle entre essence et eRistence*: RevPhil 39 (1939) 285-310.

Fabro C., *Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo S. Tommaso*: DivThom (Pi.) 42 (1939) 529-552.

Fabro C., *Neotomismo e Neosuarezismo*: DivThom (Pi.) 44 (1941) 167-215. 420-498.

Fabro C., *Logica e Metafisica. A proposito di alcune critiche recenti al Realismo tomista,* en Acta Pont. Acad. S. Thom., XII (N.S.) (Torino, 1946).

Fuetscher L., SJ., *Acto y Potencia. Debate crítico-sistemático con el Neotomismo, trad.* española por C. Ruiz-Garrido, SJ. (Madrid, 1948).

Geiger L. B., O. P., *Asbtraction et séparation d'après St. Thomas in De Trin., q.* 5. *a.* 3: RevScPhTh 31 (1947) 3-40.

Geiger L. B., O. P., *La participation dans la Philosophie de St. Thomas d'Aquin,* (Bibl. Thom. vol. XXIII) 2.ª ed. (Paris, 1953).

Geny P., SJ., *Questions d'enseignement de Philosophie Scolastique,* (Paris, 1913).

Goichon A. M., *La distinction de l'essence et de l'existence d' après Ibn Sina,* (Paris, 1937).

Grabmann M., *Doctrina Sti. Thomae de distinctione reali inter essentiam et existentiam ex documentis ineditis s. XIII illustratur,* (Acta Hedom. Thom. 1924) 131-190.

GRABMANN M. *Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae*, Acta Pont. Acad. Sti. Thom. 1935 (1) 61-76.

HAYEN A., SJ., *L'intentionnel selon St. Thomas*, 2.ª ed. (Paris-Bruges-Bruxelles, 1954).

JOLIVET R., *La notion de substance*, en Bibl. des Archives de Phil. (Paris, 1929).

MANSER G. M., O. P., *La Esencia del Tomismo*, versión española por YEBRA, CSIC (Madrid, 1947).

MARC A., SJ., *L'Idée de l'être*, en Archives de Phik. 10 (1931).

MARC A., SJ., *La méthode d'oposition en ontologie*: RevNeoscolPh (1931) 158.

MARTINEZ DEL CAMPO *R., SJ, Doctrina Sti. Thomae De Actu et Potentia et de Concursu*, (Mexici, 1944).

MERCIER, *Métaphysique générale*, 6.ª ed. (Louvain, 1923).

MONACO, *SJ., Praelectiones Metaphysicae generalis*, 3.ª ed. (Romae, 1928).

OROMI M., OFM., *Teoría de las distinciones en el sistema escotista*, VerVid 19 (1947) 257-282.

PELSTER F., SJ., (*Quaestiones de reali distinctione interessentiam et esse, secundum fidem manuscriptorum* Thomae de SUTTONI, (Monasterii, 1929). Ver: *Introduction*.

PICCIRELLI, SJ., *Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actuata inter essentiam existentiamque creati entis intercedente, ac praecipue de mente Angelici Doctoris circa eamdem quaestionem*. (Neapoli, 1906).

PRANTL C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, 3 vol. (Graz, 1955).

RAEYMAEKER L., *Metaphysica Generalis*, 2 vol. ed. altera (Lovanii. 1935).

RAEYMAEKER L., *Philosophie de l'être*, 2.ª ed. (Louvain, 1947).

RAEYMAEKER L., *La structura métaphysique de l' être fini*, RevNeoscolPh 34 (1932) 187-217.

ROLAND-GOSSELIN, *Le «De Ente et Essentia» de St. Thomas d'Aquin*, (Kain, 1926).

URRABURU L., SJ., *Institutiones Philosophiae*, t. 2, Ontología. 2.ª edición (Vallisoleti, 1891).

VAN STEENBERGHEN F., *La composition constitutive de l'être fini*: Rev NeoscolPh 41 (1938) 496.

INDICE GENERAL DE LA TESIS

Prólogo
Bibliografía
Introducción

Cap. I.—DE LA DISTINCION EN GENERAL

Art. I.—Naturaleza de la distinción
§ 1.—De la distinción en sí misma.
1. Etimología.
2. Significado real.
§ 2.—Otros puntos de referencia para determinar el concepto tomista de distinción.
1. Distinción y division.
2. Unidad y distinción.
3. Distinción e identidad.
4. Distinción, diferencia, diversidad.
5. Distinción, alteridad.
6. Distinción, composición.
7. Distinción, oposición.
§ 3.—Causa de la distinción.
§ 4.—El aspecto mental de la distinción.

Art. II.—Clasificación general de las distinciones.

Cap. II.—DE LA DISTINCION DE RAZON

Art. I.—Naturaleza.
§ 1.—Noción.
1. En general.
2. El pensamiento de Sto. Tomás.
§ 2.—Sentidos de la palabra «razón».
§ 3.—Dos sentidos de distinción de razón.
§ 4.—Propiedad de la distinción de razón.

Art. II.—Modos de distinción de razón.
§ 1.—Distinción de razón raciocinante y distinción de razón raciocinada.

§ 2.—La clasificación de Sto. Tomás.

§ 3.—Razones que sólo se dan en el raciocinante.
1. Razones sin ningún fundamento en la cosa.
2. Razones con fundamento remoto.

§ 4.—Razones que trascienden el racionante.
1. Naturaleza.
2. Modalidades.
a) Razones a las que corresponde una cosa.
b) Razones a las que no corresponden cosas.

§ 5.—Implicación de razones.

Cap. III.—DE LA DISTINCION REAL.

Art. I.—Naturaleza.

§ 1.—Sentido de la palabra «real».
1. En general.
2. En filosofía.
3. En S. Tomás.

§ 2.—Verificación de este sentido en la distinción «real», y otras determinaciones.
1. Estado de la cuestión.
2. Primera determinación.
3. Léxico.
4. Nota en torno el léxico.
5. Otras determinaciones.

§ 3.—Distinción real y realidad.
1. Implica «res» distintas.
2. No es distinción como entre cosa y cosa.
3. Significado de «res».
4. Conclusión.

§ 4.—Desviaciones con respecto al concepto de S. Tomás.
1. Tomistas.
2. Antitomistas.

§ 5.—La distinción real-metafísica neosuareciana.
1. Suárez.
2. Un precursor: P. PICCIRELLI.
3. Neosuarezianos.
4. Nota crítica.

Art. II.—Extensión o grados de la distinción real.

§ 1.—Determinaciones generales.

1. Estado de la cuestión.
2. Se dan diversos tipos de distinción real.

§ 2.—De los tipos de distinción real en particular.

1. Intérpretes.
2. Sto. Tomás.

§ 3.—De los grados de distinción real *secundum quid*.

Art. III.—Los criterios de la distinción real. Estado de la cuestión.

§ 1.—Los criterios en las escuelas no tomistas.

§ 2.—Los criterios en la escuela tomista.

1. Paralelismo.
2. La verdadera posición tomista.

Conclusión.

Indice analítico.

INTRODUCCION

EN orden a descubrir y limitar el problema objeto de nuestro estudio apuntamos varios hechos:

1. El problema de la distinción en general, es un problema genuinamente metafísico, porque es el problema de lo uno y de lo múltiple, dos aspectos fundamentales del problema del ser, problema metafísico por excelencia (1). De aquí que la capacidad de distinguir se aguce con la profundización metafísica. A más hondura metafísica, más finura de matices en la contemplación del misterio de las cosas (2).

2. En este sentido Santo TOMAS alcanzó una precisión estupenda en la visión del ser. Sus obras están llenas de matices, expresados en fórmulas como *differt, est diversum, est aliud a, non omnino idem...*

Dentro de ese detalle logrado por el Angélico falta una cosa (si es que puede llamarse falta): una teoría de la distinción en sí, que fuese en su sistema como la medida fija, estable, que nos diera el valor exacto de todos los casos de distinción. Era un aspecto del problema de la distinción que no había preocupado antes ni preocupaba todavía en su tiempo.

La urgencia de determinar el alcance de la distinción en cada caso, y por consiguiente de construir una teoría sobre la distinción en general, comenzará a sentirse luego, cada vez con más premura.

---

(1) «Le problème de l'être est celui de l'un et du multiple» (RAEYMAEKER, *La philosophie de l'être*, pág. 75).

(2) «Puisque la philosophie recherche sur tout la solution du problème de l'un et du multiple, qui se présente d'ailleurs sous des formes diverses, elle doit déterminer avec exactitude la nature des *unités* qu'elle étude. Et comme il-y-a des unités d'espèces fort differents, il faut qu'elle évite de les confondre, qu'elle s'attache à les *distinguer*. La question de la distinction, qui n'est que l'envers de celle de l'unité, présente donc une importance capitale. L'histoire atteste que le progrès de la philosophie se traduit toujours par une intelligence plus fine et plus nuancée des modes de distinction». (ib. pág. 76).

3. A raíz justamente de la muerte del Angélico (1274) se inicia una serie de controversias, que van a caracterizar un siglo de la Escolástica: el siglo XIV, que es el siglo de las controversias. Pues bien, puede decirse que esas disputas nacen al filo del problema de la distinción. Se debate acremente sobre el alcance de la distinción entre esencia-existencia, naturaleza-supuesto, substancia-accidentes, atributos divinos... Son temas tan candentes, que no hay autor que no le dé en sus escritos amplia acogida. He aquí cómo se introduce FRASSEN en el problema de la distinción de los atributos divinos:

«Non alibi major et acrior quam in praesenti materia videtur theologorum pugna. Vix ergo circa divinarum perfectionum distinctionem unum cum altero per omnia consentire reperies, si diversa scholarum placita spectaveris». (1)

Esto fuerza a la elaboración de una teoría sobre la distinción en general. Estas elaboraciones comienzan generalmente con motivo de un caso concreto de distinción y de manera elemental e imprecisa. Gradualmente se perfeccionan y completan; incluso se toman matices del bando opuesto, hasta llegar a las teorías complicadísimas y sutiles de fines del siglo XIV y todo el siglo XV.

4. El Angélico, que no llega a tomar parte en las controversias a que venimos aludiendo, se convierte en el punto de referencia de las mismas. Ya desde el principio está implícita o explícitamente envuelto en las disputas sobre la esencia y la existencia.

Muy pronto el Sol de Aquino crece insospechadamente; ya es el Doctor común, el venerado Maestro para la escuela tomista que se le aprieta el torno, y el enemigo que hay que impugnar para ciertos pequeños grupos independientes (SIGER DE BRABANTE, ENRIQUE DE GANTE, etc.), y sobre todo para la escuela que se desarrolla alrededor de Escoto, de quien acaso no resulte exagerado afirmar que su sistema evoluciona cabalgando a lomos de la oposición sistemática al Angélico (2).

---

(1) (FRASSEN C., OM. de Obs., *Scotus Acdemicus seu universa Doctoris subtilis Theologia Dogmatica*. ed. altera (Romae, 1720), t. I, I Sent. met. expl., tr. I, Disp. II, art. 2, *Introd.*, pág. 186).
así el peligro que comportaba la interpretación hetedoroxa musulmana.

(2) Con esto no juzgo peyorativamente el sistema: sólo apunto un hecho, el hecho histórico de su origen, como Santo Tomás se hace, si no del todo, en parte, en el empeño de interpretar cristianamente a Aristóteles y conjurar

Uno y otro bando aluden incesantemente a Santo TOMAS para defenderlo o para impugnarlo.

Relacionado con esto ocurre en el siglo XVI otro hecho que hay que apuntar: la aparición de SUAREZ.

SUAREZ repiensa desde su tiempo la tradición escolástica y aristotélica, haciendo una filosofía original. En torno suyo se crea una escuela, que también adopta una postura con respecto al Angélico: cree ser fiel intérprete del Doctor Común. Por otra parte entra en muchos puntos —y concretamente en este de la distinción (ser-esencia, supuesto-naturaleza, substancia-accidentes, etc)— en flagrante conflicto con el tomismo tradicional.

5. Lo dicho nos ofrece datos suficientes para el planteamiento del problema. Tenemos tres corrientes por lo menos, que coinciden en una actitud común de interpretación del Angélico, para defenderlo o para impugnarlo. Pero la interpretación —nos referimos concretamente al punto de la distinción— no coincide.

No coincide la interpretación de suarecianos y tomistas. Los suarecianos limitan la distinción real a los extremos separables físicamente; algunos modernos ponen una distinción real-metafísica, que se da entre las nociones abstractas de las cosas. Pues bien, nada de esto admiten los tomistas.

Algunos suarecianos han acusado al tomismo de no poner más que dos tipos de distinción: la real y la de razón (1). Los tomistas en cambio ponen más tipos, o si se quiere subtipos, que solucionan bien las dificultades a que quiere responder DESCOQS con los que él piensa inventar.

Y resulta que ambos grupos se creen seguidores de Santo TOMAS.

De otra parte se hallan los antitomistas declarados. Estos impugnan un caso concreto de distinción real, p. ej., la distinción ser-esencia. Ello implica un determinado concepto de distinción que creen

(1) «Dans ces conditions, ne vouloir admettre que deux espèces de distinctions serait vraiment partrop simpliste et rendrait toute discussion sérieuse impossible en prêtant de façon perpétuelle à équivoque». DESCOQS, *La división de l'être en acte et puissance*, DivThom (Pi) 43 (1940) 467.

ser el propio de Santo TOMAS, y que efectivamente se realiza en el caso que impugnan.

De aquí que se imponga el interrogante: ¿cuál es, en definitiva, el pensamiento del Angélico?

A esto se agrega —como ya apuntamos antes— la vaguedad con que se expresa Santo TOMAS. ¿Hasta dónde llega esa distinción que él expresa indefinidamente con un *aliud et aliud, non est omnino idem*..., con insistencia repetidos? ¿No podremos, a base de los casos concretos de distinción, por vía de análisis, llegar a una síntesis sobre la distinción en sí, sus especies y alcance de cada una; a una teoría de la distinción en sí —como decíamos al principio— que sea en su sistema como la medida fija, que nos dé en cada caso concreto el valor exacto de la distinción?

He ahí el campo en que se moverá nuestro estudio.

El tema, aun ceñido a Santo TOMAS, es amplísimo. Nosotros nos limitamos a esto: primero damos una noción de distinción en general, concluyendo este tratado con la fijación de dos grandes campos de distinciones: el campo de la mente y el de la realidad.

Luego debían seguir dos capítulos en que se estudiasen y clasificasen las distinciones de la mente y las de la realidad. Nosotros de momento ofrecemos tan sólo el primero de estos dos capítulos.

El desarrollo completo del tema debía comprender una investigación histórica de todos los autores tomistas y antitomistas, que siguen inmediatamente a Santo TOMAS y aun la mayor parte de la segunda mitad del siglo XIV, sin excluir los más representativos del XV y del XVI, y aun del XVII, incluyendo entre éstos y los del XVI a los representantes del suarezianismo. Pero ello supondría un dispendio tan grande de tiempo, ya que casi todos los discípulos del Angélico se hallan todavía en códices inéditos diseminados por las bibliotecas de Europa, que sería una grande ilusión pensar por el momento en semejante investigación.

Con todo no hemos renunciado a un contacto directo con las fuentes accesibles; hemos estudiado personalmente casi todas las obras editadas en los puntos que dicen relación con nuestro tema, como se verá en el desarrollo del trabajo. De manera que, si no hemos llevado a cabo una investigación completa, sí podemos decir que dispo-

nemos en este punto de los elementos históricos necesarios para la recta interpretación de Santo TOMAS.

Esquemas de distinciones tomistas se encuentran en todos los manuales de filosofía. De la existencia, en cambio, de un trabajo sistemático, que ofrezca clasificados los diversos tipos de distinciones, ambientados con los textos mismos del Maestro, no nos consta.

Hemos procedido con la conciencia de ser en esto los primeros, con las dificultades que ello comporta. Encontrarse uno abrumado de notas, después de haber leído las obras del Maestro, sin la menor idea de lo que hay que hacer con ellas, es una impresión análoga a la que pueda sentirse en medio de una selva sin traza de camino.

Hemos tenido que romper los primeros. Y total para ver al fin del trabajo que lo hecho es a penas un esbozo de sendero, lleno de deficiencias. ¡Destino del que comienza! Nos consuela pensar que quien intente seguirlo en el futuro, si bien no podrá renunciar a la fatiga, se ahorrará al menos esa angustia peculiar del que no encuentra salida.

CAPITULO I

DE LA DISTINCION EN GENERAL

ARTICULO I.—NATURALEZA DE LA DISTINCION

§ 1.—De la distinción en sí misma.

1. Etimología.—Originariamente debió significar «poner o distribuir puntos». De aquí «puntualizar», que ya es lo mismo que «distinguir.

La raíz sería «stig», que en griego nos da «stizo», puntar o punzar. En latín tenemos con la misma raíz «exstinguere», que si a primera vista parece alejarse del significado griego, en español al menos tenemos raras coincidencias. Tenemos en efecto, «puntillero» y «puntilla»; puntillero es el que «extingue», el que «da la puntada»; «dar a uno la puntilla» es matarle. En inglés existe «sting», punzón; «to sting», punzar, que viene directamente del latín *stinctum*, sólo que el sufijo del supino latino se hace prefijo en inglés. También en inglés tiene la significación de matar.

En alemán tenemos igalmente sobre la misma raíz los dos significados de puntear y extinguir: *stecken*: meter, plantar, «estacar»; bastón, «estoque»; *stechen*: punzar, pinchar, acuchillar, *estocar=erstechen*; *Stich*: pinchazo, puntada, estocazo; *sticken*: ahogar, «extinguir» = *ersticken*.

El mismo origen tienen las palabras «etiqueta», «ticket»; es una placa para distinguir; etiqueta pasa a significar «distinción».

2. Significado real.—La palabra distinción puede referirse: a) al «ser distinto»; b) al «hacer» lo distinto o cosas distintas; c) al «percibir» lo distinto; d) a la «afirmación» de lo distinto.

EISLER recoge bien estos aspectos en su diccionario filosófico: distinción es la posición, percepción o afirmación de lo distinto. (1).

En c) y d) tiene un sentido mediato. Se trata de un proceso psicológico dependiente de lo que está ahí distinto. Es el acto cognoscitivo —simple aprehensión y juicio— de lo distinto. Tratándose de sa-

(1) «Unterscheidung ist die Setzung, Erfassung oder Feststellung vom Unterschieden». EISLER, *Hadw. der phil. Begriffe*, 4. Aufl (Berlín, 1930): *Unterscheidung*.

ber qué sea la distinción en sí, estos dos aspectos montan poco, ya que son el acto de distinguir lo distinto, no aquello por lo que lo distinto es distinto. Nos interesan más los dos primeros y sobre todo el primero; qué es ese «ser distinto», y en general, qué es la distinción.

Es muy común definir la distinción en este sentido como lo opuesto a la identidad; sería la *negatio identitatis*. Así p. ej., PICCIRELLI, S. J. (1).

RAEYMAEKER procede de una manera semejante: estudia la distinción como lo opuesto a unidad. Estudia primero el *ens ut unum;* luego el *ens ut multiplex*. La unidad y pluralidad. Así como unidad implica identidad, multiplicidad (pluralidad) implica alteridad o distinción. «*Quae distinctio* —concluye— *est negatio identitatis inter plura*»; «*distincta enim dicuntur quorum unum non est aliud*» (2).

JUAN DE STO. TOMAS nos dice: «Distinctio seu pluralitas vel multitudo opponuntur unitati vel identitati» (3).

GREDT (4) afirma sin más: «Distinctio pluralitas est». Y lo justifica diciendo a continuación: «Ea enim dicuntur distincta, quorum unum non est aliud».

Santo TOMAS —ya lo dijimos— no tiene ningún tratado sobre la distinción en sí. Esta aparece en sus obras siempre en marcha.

No obstante, tenemos un lugar donde la distinción, si no en reposo absoluto, sí se encuentra en cierta calma, que nos consiente observarla de cerca.

En las *Cuestiones Disputadas* pregunta si es posible predicar los términos numerales de las divinas Personas. Con este motivo distingue entre unidad-pluralidad predicamentales, que siguen a la cantidad y no pueden predicarse de Dios, y la unidad-pluralidad trascendentales, donde nada tiene que ver la cantidad, las cuales se dan en Dios.

De esta multitud dice:

«Similiter multitudo nihil addit supra res multas nisi distinctionem, quae in hoc attenditur, quod una earum non est alia...

(1) *Disquisitio metaph. theol... critica...* (Neapoli, 1906) 46.
(2) RAEYMAEKER, L., *Metaphysica generalis.* (Lovanii, 1935) 56.
(3) Cfr. *Cursus philosophicus-thomisticus.* ed. REISER, I, 294, a-20.
(4) Cfr. *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, ed. 5. (Friburgi, Brisg., 1929) I, 102, n. 119, 2.

Multitudo... addit supra res quae dicuntur multae, quod unaquaeque earum sit una, et quod unaquaeque earum non sit altera, in quo consistit ratio distinctionis. Et sic, cum unum addat supra ens unam negationem, secundum quod oliquid est indivisum in se; multitudo addit duas negationes, prout scilicet aliquid est in se indivisum, et prout est ab alio divisum. Quod quidem dividi est unum eorum non esse alterum» (1).

Prescindiendo de otros extremos, por lo que se refiere a la distinción, podemos afirmar que su esencia, aquello que constituye la distinción en sí, no es simplemente la multitud o la pluralidad de GREDT, y antes, de JUAN DE STO. TOMAS; sino más bien el no ser una cosa la otra; en esto consiste la «ratio distinctionis»: «quod unaquaeque earum non sit altera...; quod una earum non sit alia...; quod quidem dividi (distingui) est unum eorum non esse alterum».

Tenemos la misma fórmula repetida varias veces en el mismo artículo. En consecuencia está bien definida por la no-identidad.

Si ahora pensamos que la identidad es una propiedad del ser, la distinción se halla en el campo de lo opuesto al ser, y al ser —como nos dirá Sto. TOMAS (2)— sólo se opone el no-ser. Por tanto se da en el campo del no-ser. Sería un absurdo que el ser, en cuanto ser, se distinguiese.

Notemos sin embargo, que no puede darse en la nada absoluta (3) como no puede darse en el ser absoluto; sino que se da en la alternancia de ser y no-ser, de unidad y pluralidad (hay muchos, cuando cada uno es sí mismo y no es el otro), de afirmación y negación (esto es esto y no es lo otro).

Omnis distinctio, sive rei sive rationis, fundatur in affirmatione et negatione» (4).

Oppositio affirmationis et negationis, cui non admiscetur aliqua convenientia, est prima et maxima oppositio, et causa omnis oppositionis et distinctionis». «...cum quaelibet distinctio includat affirmationem et negationem» (5).

---

(1) *De Pot.*, q. 9, a. 7.
(2) *In Boet. De Trin.*, lect. 1, q. 2, a. 1.
(3) I, q. 11, a. 2, 1m.
(4) *I Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1, 2m.
(5) *I Sent.*, d. 5, q. 1, a. 1, c et 1m.

§ 2.—Otros puntos de referencia para determinar el concepto de distinción.

1. **División.**—1) Noción: sobre la división se encuentran en Santo TOMAS dos series de textos:

a) La primera nos habla de la división como del paso de la unidad a la pluralidad: «est enim divisio quidam motus ab unitate in multitudinem» (1).

«Pluralitas non constituitur nisi per recessum ab unitate. Sed ab unitate non recedit aliquid nisi per divisionem» (2).

Es el acto o la acción de romper la unidad. Hay primero unidad, que se destruye para originar la multitud. Ese proceso de destrucción y producción se llama división. Equivaldría a «distinción» en el sentido de «hacer» cosas distintas. Este sentido de división se excluiría totalmente del ámbito divino, en donde no se da este paso (*motus*) de la unidad a la pluralidad.

b) Según la otra serie de textos, división es «estar dividido», en el sentido trascendental de que uno «no es» el otro. Decimos «trascendental» para no reducir el concepto de división al predicamento cantidad, en el que tan sólo se da una especie de división (3) .Se trata de la división que se opone a la indivisión (=identidad o unidad) como propiedad trascendental del ser:

> «Divisio autem, quae praesupponitur ad rationem unius, secumdum quod convertitur cum ente, non est divisio quantitatis continuae, quae praeintelligitur uni quod est principium numeri, sed est divisio quam causat contradictio, prout hoc ens et illud dicuntur divisa, ex eo quod hoc non est illud» (4).

Así el concepto de división no sólo se extiende a los entes divididos, sino también a los principios mismos de la división de los entes, que no son entes, sino el ser y el no-ser, por cuya virtud se dividen los primeros entes divididos («prima divisa»): «ex quibus prima divisa constituuntur» (5).

---

(1) *In lib. de Causis*, pr. 7, lect. 7; ed. Marietti 1955, n. 187.
(2) *In Boet. de Trin.*, lect. 1, q. 2, a. 1, *sed contra* 3.
(3) 4*Met.*, lect. 3, n. 566.
(4) *X Met.*, lec. 4, n. 1997; ib. n. 566; cfr. praecipue *I Sent.*, d. 24, q. 1. a. 3.
(5) *In Boet. de Trin.*, lect. 1, q. 2, a. 1.

Igualmente —en este sentido— la división alcanza el recinto de la Divinidad, porque allí hay número (1) y la razón de número consiste en alguna división (2).

La razón de división no exige que los extremos divididos tengan su «esse» propio, como lo exigiría la diversidad, ya que la división viene dada simplemente por la afirmación y negación; se halla al origen de toda distinción: «Quamvis divisio praecedat pluralitatem primorum, non tamen diversitas, quia divisio non requirit utrumque condivisorum esse, cum divisio sit per affirmationem et negationem» (3).

A no es B = A es A y no es B.

2) División y distinción: División en el primer sentido expuesto (*motus ab unitate in multitudinem*) no conviene con el concepto de distinción tal como quedó determinado siguiendo los textos del Angélico: el no-ser una cosa la otra. Coincidiría —como ya apuntamos— con distinción en el sentido de «hacer» o «producir» lo distinto. Pero de esto no habla Sto. TOMAS.

Nos conviene estudiar la relación que pueda existir entre división en el segundo sentido y distinción; ciertamente se descubre mucha vecindad y seguramente identidad.

Hay algún pasaje que ofrece cierta dificultad, pues parece que en la práctica las distingue. Hablando, p. ej. de la Sma. Trinidad rehuye sistemáticamente la palabra «división», usando «distinción»: «Quamvis divisio non sit propie in Deo, tamen ibi est personarum distinctio» (4); «Ubi est numerus simpliciter, ibi est divisio... sed talis numerus non est in divinis, sed numerus quidam, ut dictum est. Et ad istum numerum sufficit distinctio relationum» (5).

Lo mismo en el lugar paralelo de la *Suma Teológica,* donde aparece aún más deliberada su voluntad de excluir la palabra división. Después de sentar el principio que tantas veces encontramos en sus obras, de que toda pluralidad supone alguna división (6) y de haber

(1) Es un número *sui generis*; menor que el número *simpliciter* y mayor que el número *secundum rationem.* (*I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3.

(2) «Ratio numeri vel multitudinis consistit in divisione vel distinctione aliqua». (ib.); «ibi est personarum distinctio, quae sufficit ad rationem talis numeri qualis in Deo ponitur». (ib., ad 2m.).

(3) *In Boet. de Trin.*, lect. 1, q. 2, a. 1; 4 *Met.* n. 566.

(4) *I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, 2m.

(5) ib. ib., q. 2, a. 1, 2m.

(6) «Omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem». (I, q. 30, a. 3).

distinguido entre pluralidad predicamental o cuantitiva y trascendental, para poner esta pluralidad en Dios; no dirá que *in divinis* hay cierta división, que la pluralidad supone unidad o indivisión consigo mismo y división de lo otro, como tantas otras veces (1); sino que nos hablará tan sólo del primer aspecto de la pluralidad, diciendo que la multitud, en cuanto opuesta al uno trascendental, significa que cada cosa de la multitud es en sí misma indivisa (2).

En consecuencia, la multitud dicha de Dios no pone división, sino únicamente indivisión:

> «Cum dicimus: Personae sunt plures, significantur illae personae et indivisio circa unamquamque earum, quia de ratione multitudinis est quod ex unitatibus constet» (3).

> «Multitudo quae ponit aliquid in rebus est species quantitatis, quae non transumitur in divinam praedicationem, sed tantum multitudo transcendens, quae non addit supra ea de quibus dicitur nisi indivisionem circa singula» (4).

Este empeño de Santo TOMAS (5) podría tener su fundamento en el sentido primario, original de división: la división predicamental o cuantitiva. En realidad es la primera idea que se suscita al hablar de división.

Esta idea en cambio no se halla en el concepto de distinción, que desde el principio se presenta con un aire de trascendencia, que no aparece en modo alguno en el concepto de división.

Sin embargo teniendo en cuenta la extensión que Santo TOMAS hace de este concepto, según expusimos arriba, en el segundo sentido, no sólo se identifica con el de distinción, sino que el mismo Santo TOMAS los identifica.

---

(1) «Multitudo addit supra res quod unaquaeque earum sit una et quod unaquaeque earum non sit altera». (*De Pot.*, q. 9, a. 7.

(2) «Multitudo sic acepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum». (I, q. 30, a. 3); «tamen per hujusmodi nomina (unum, multitudo) supra essentiam vel relationem additur ex eorum significatione propria negatio quaedam divisionis». (ib. ib., lm.); «multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem crca unumquodque eorum, ex quibus constat multitudo». (ib., 3m.).

(3) Ib., c.

(4) ib., 2m.

(5) Una vez cita a S. HILARIO (*I Sent.*, d. 2, introd.); la misma doctrina se encuentra en P. LOMBARDO (Sent. XXIV; ed. MANDONNET, *I Sent.*, d. 24, *textus*).

En cuanto a lo primero baste recordar la determinación que de ambos conceptos dimos antes. Tanto la distinción como la división consisten, en último análisis, en no ser una cosa la otra; en una afirmación y negación fundadas en el ser y no-ser de una cosa: A es A y no es B. Ambas surgen allí donde algo esté limitado por el ser de otro, de manera que este ser haya que negarlo del primero; desde el ser de la substancia hasta el ser mínimo de la relación.

A veces las encontramos expresamente identificadas. Así nos dirá: «Omnis distinctio vel divisio est per quantitatem...» (1).

«Ratio numeri vel multitudinis consistit in divisione vel distinctione aliqua» (2).

Lo mismo se infiere de la comparación de lugares paralelos: En unos usa la palabra distinción y en otros división. Una vez dirá que la pluralidad siempre es causada por alguna distinción y que la distinción es por la esencia, por la cantidad o por la relación:

«Pluralitas semper causatur ex aliqua distinctione, et distinctio vel est per essentiam vel per quantitatem vel per relationem» (3).

«Cum pluralitas unitatum ex quadam distinctione causetur...» (4).

Otra vez en cambio dirá que donde hay número *simpliciter* hay división o por la esencia o por la cantidad: «Ubi est numerus simpliciter, ibi est divisio vel per essentiam vel per quantitatem» (5).

«Omnis pluralitas conssequitur aliquam divisionem...» (6).

¿No es esta «división» por la esencia o por la cantidad la «distinción» de que hablaba en el texto anterior? Lo mismo se diga del texto de *De Potentia* y de su paralelo de la *Suma*.

Podemos concluir con certeza que, dentro de los límites fijados, distinción y división se identifican en el léxico del Angélico.

2. **Unidad y distinción.**—El orden que estamos siguiendo en la determinación de estas realidades lo justifica Santo TOMAS. Aunque ontológicamente («simpliciter», dice el Angélico) es antes la

(1) *I Sent.*, d. 26, q 2. a. 2.
(2) *I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3; cfr. etiam *X Met*. lec. 4, nn. 1997, 1999.
(3) *I Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2.
(4) *De Pot* q. 9, a. 5, 4m. y 16m.
(5) *I Sent.*, d. 24, q. 2, a. 1 2m
(6) I, q. 30, a. 3.

unidad que la división; según el orden del conocimiento, no. Lo primero que aprehendemos es el ser; inmediatamente el no-ser o la negación del ser aprehendido, de donde surge el concepto de división o distinción. Luego viene la idea de unidad, porque a lo simple llegamos mediante lo compuesto. A ésta sigue la multitud (1).

Esto por una parte. Por otra el tratado de la unidad es exigido por el de la distinción, porque la misma ciencia debe tratar de los contrarios (2). El contraste pone de relieve la naturaleza de ambos.

Santo TOMAS es constante en definir la unidad por la indivisión. Su razón —nos dice— consiste en la indivisión: «Ratio numeri... consistit in divisione... sicut ratio unitatis in indivisione» (3).

«Unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis; unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum» (4).

Pero antes distinguimos dos especies de división: predicamental y trascendental. Lo mismo hay que hacer con la unidad:

> «Ideo dicendum quod unum importat privationem divisionis, non quidem divisionem quae est secundum quantitatem, nam ita divisio determinatur ad unum particulare genus entis, et non posset cadere in deffinitione unius. Sed unum quod convertitur cum ente importat privationem divisionis formalis quae fit per opposita, cujus prima radix est oppositio affirmationis et negationis. Nam illa dividuntur ad invicem, quae ita se habent, quod hoc non est illud» (5).

La unidad trascendental viene definida por la indivisión trascendental.

Hay perfecta oposición entre la indivisión que define la unidad y la división que define la pluralidad, consistente simplemente en que

---

(1) «Oportet quod divisio sit prius unitate, non simpliciter, sed secundum rationem nostrae aprehensionis. Aprehendimus enim simplicia per composita... Sed multitudo secundum rationem conssequenter se habet ad unum, quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem... Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis, ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo quod hoc ens non est illud, et sic secundo apprehendimus divisionem. Tertio unum; quarto multitudinem». (I, q. 11, a. 2, 4m).

(2) 4 Met., lect. 2, nn. 548. 547.

(3) I Sent., d. 24, q. 1, a. 3.

(4) I, q. 11, a. 1. Los textos podrían multiplicarse; ver p. ej.: 4 *Met.*, lect. 3, n. 566; *X Met.*, lect. 11, n. 1895, etc.

(5) 4 Met., lect. 3, n. 566.

una cosa no es la otra; división, que así definida, coincide con la distinción.

Pero si se da oposición en la definición, necesariamente se dará en lo definido. Luego unidad y distinción son conceptos opuestos; y también realidades. Repugna una unidad esencialmente distinta o dividida; una unidad cuya razón sea la distinción. No puede ser que bajo el aspecto en que algo es uno, esté dividido.

A lo que directamente se opone unidad es a pluralidad o multitud; como la razón de una se opone directamente a la razón de la otra: división-indivisión.

> «Unum et multitudo opponuntur ut divisibile et indivisibile; quia hic oppositionis modus attenditur secundum propriam rationem utriusque» (1).

La razón de la multitud tiene que ser opuesta a la de la unidad; si la de una es la división, la de la otra tiene que ser la indivisión:

> «Ratio numeri consistit in divisione... sicut ratio unitatis in indivisione» (2). «Ratio multitudinis consistit in hoc quod est esse divisa ab invicem» (3).

Con lo dicho hasta aquí he querido poner al descubierto el terreno metafísico donde se da la distinción. Está por un lado el ser, esencialmente determinado por la unidad. Es el campo de la afirmación, de la indivisión o indistinción. Por otro lado está el no-ser, que se alza con toda su realidad metafísica frente al ser, engendrando la división o distinción fundamental.

Pero no pueden ser separados realmente los dos campos. La distinción no se da en el campo del no-ser absoluto, independientemente y en perfecta oposición —contradicción— a la unidad; (de aquí lo típico de la oposición unidad-pluralidad de que nos habla Santo TOMAS en la *Suma Teológica* y estudia cuidadosamente en su *Comentario a la Metafísica*) (4); ni tampoco se da en el campo del ser, sino en la referencia del uno al otro, en el campo intermedio de la relatividad; y de aquí el carácter fundamentalmente relacional de

(1) *X Met.*, lect. IV, n. 1983.
(2) *I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3.
(3) *X Met.*, lect. 4, n. 1984.
(4) I, q. 11, a. 2; *X Met.*, lect. 4.

la distinción. No se da en el campo de la afirmación ni en el de la negación por separado, sino en ambos simultáneamente; en el campo del ser y del no-ser a la vez (1).

Hemos asistido al origen de dos líneas que no se oponen contradictoriamente, como la negación total la una de la otra; la línea absoluta del ser, de la unidad, de la indistinción; y la línea relativa del ser y del no-ser, de la unidad y de la pluralidad, de la indistinción y de la distinción.

3. **Distinción e identidad.**—Siguiendo la línea del ser nos encontramos con la identidad, nota esencial del ser; lo que viene enunciando por el principio primero, que es el principio llamado justamente de identidad: el ser es. He aquí el primer principio del ser.

En el *Comentario a la Metafísica* Santo TOMAS define la identidad por la unidad: «identitas est unitas» (2).

Pero la unidad sería el género de la definición. Efectivamente Santo TOMAS considera varias especies de unidad: substancial, cuantitativa y cualitativa. La identidad es la unidad de substancia: «Partes autem unius sunt idem, quod est unum in substantia...» (3).

Si tenemos en cuenta estas determinaciones y las obtenidas para la distinción, sobre todo su trascendentalidad, no parece exacto definir la distinción por la no identidad simplemente. Puede darse distinción con identidad: distinción de accidentes con identidad real, es decir, en la misma substancia. La distinción es trascendental, mientras que la identidad es predicamental. Así se definiría una especie de distinción tan sólo: la distinción entre substancias, no la distinción en sí. Por eso al definir la distinción por la no identidad, hay que saber qué extensión se concede a la identidad. Si se reduce

---

(1) «Nulla privatio tollit totaliter esse... sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente, ratione suae communitatis accidit, quod privatio entis fundatur in ente... Et sicut est de ente, ita est de uno et bono... Nam privatio boni fundatur in aliquo bono; et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est quoddam unum, et malum quoddam bonum; et non-ens est quoddam ens». (I, q. 11, a. 2, 1m.).

(2) *V Met.* lec. XI, n. 912. No discutimos la exactitud de la definición; exponemos simplemente el pensamiento del Angélico. Para otros expresaría el aspecto positivo de la unidad, o su definición positiva, mientras que la indivisión sería una definición negativa. Así, creo, RAEYMAEKER, *Philosiphie de l'être*, (Louvain, 1947) 75.

(3) *V. Met*, lect. XI, n. 907; cfr. etiam *IV Met.*, lect. 2, n. 561; *X Met.*, lect. 4, n. 2002; *I Sent.*, d. 24, q. 2, a. 1, 1m.

al predicamento substancia, nos parece que definir la distinción por la negación de identidad no es recto, y no lo hallamos justificado en Santo TOMAS.

Ahora si a la identidad se le concede toda la extensión que deliberadamente le otorga el Maestro en otro lugar de su Comentario a la misma obra aristotélica, definiéndola como perfecta unidad específica (1), entonces semejante definición se aproximaría más a la nuestra trascendental.

Pero todavía encontramos en el Angélico una nueva ampliación de la identidad, un concepto aun más extenso, que será el que adecue perfectamente —como opuesto— la extensión del concepto de distinción.

Según Santo TOMAS el «iden» y el «diversum» se dicen de todos los seres; todo lo que es ser y uno en sí, comparado con otro, le es idéntico o no idéntico, es decir, diverso.

> «In omnibus entibus dicitur idem aut diversum. Omne enim quod est ens et unum in se, comparatum alteri, aut est unum ei, et sic est idem; aut non unum, aptum natum esse unum, et sic est diversum» (2).

En este sentido equivaldría al «igual» español, cuando decimos, p. ej., de una cosa que es igual o no igual a otra; y en este caso es distinta. Se da oposición: si dos cosas no son iguales, son distintas.

Que Santo TOMAS haga deliberadamente esta extensión del concepto «idem», se ve claro por lo que nos dice en seguida. Se hace cargo de la objeción a base de la reducción al concepto substancia que había hecho anteriormente:

> «Si quis autem objiciat quod diversum et idem non sunt in omnibus entibus, cum idem sequatur unitaten substantiae, diversitas autem substantiae pluralitatem, dicendum est quod quia substantia radix est aliorum generum, illud quod est substantiae transfertur ad omnia alia genera» (3).

Así la noción de distinción como negación de identidad es buena. A es B = identidad; A no es B = distinción. De hecho es una de

(1) «Quando est unitas secundum rationem perfectam speciei, dicitur identitas». (*X Met.*, lect. 4, 2009).
(2) *X Met.*, lect 4, n. 2015.
(3) *X Met.*, lect. 4, n. 2016.

las expresiones más comunes en el Angélico para designar la distinción o no distinción en cualquier orden: «sunt idem», «non sunt idem» (1).

4. **Distinción, diferencia, diversidad.**—En el campo de la pluralidad y distinción encontramos la diferencia y la diversidad, cuyos conceptos también nos conviene confrontar con el de distinción.

DOMINGO DE FLANDES pone igualdad entre distinción, diferencia, diversidad (2).

LALANDE pone en el orden lógico: a) distinción, que concierne a los individuos; b) diferencia, a las especies; c) diversidad, a los géneros (3).

URRABURU pone la diferencia y la diversidad como especies de desemejanza, que se opone a semejanza. Identificarlas con distinción no es exacto. Esta puede darse sin desemejanza (4).

SONCINAS interpreta bien el pensamiento del Angélico. Son diferentes aquellos extremos que convienen en algo y en algo difieren. Por tanto la diferencia implica composición: «ideo differentia repetitur tantum in his quae non sunt omnino simplicia». Diversos serán aquellos extremos que no convienen en ninguna naturaleza: «diversa quae in nulla natura conveniunt». Así los diez predicamentos, «quia licet conveniant in ente, tamen ens non dicit unam naturam». También las diferencias entre sí son diversas.

Otra fórmula: «Quae seipsis distinguuntur, sunt diversa; quae aliquo addito, differentia» (5).

Según Santo TOMAS diverso es aquello que no es absolutamente lo mismo:

> «Diversum autem aliquid absolute dicitur ex hoc quod non est idem» (6).

---

(1) *I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3; *De Pot.* q. 3, a. 1 et 4m.; ib. q. 8, a. 2, 10m. etc.
(2) *In XII lib. Metaph. Arist.*, (Coloniae Agripinae, 1621), 1. V., q. 9, a. 8, nota. 5.
(3) LALANDE, *Vocabulaire technique*... (Paris, 1951) 6 éd., III, *Distinction.*
(4) URRABURU, *Compendium Phil. Schol.*, II, n. 108.
(5) SONCINAS, *Qsaestiones metaphisicales accut.*, 1. X, q. 6; (Venetiis, 1587) 266, a.
(6) *I C. Gent.*, c. 17.

«Cum igitur ista scientia consideret unum et idem... necesse est ut consideret opposita his, scilicet, multum, alterum sive diversum (1).

«Ideo subjungit quod diversum dicitur oppositum totaliter ad idem» (2).

«Diversum absolute dicitur quod non est idem» (3).

La diversidad no admite identidad por una parte y diversidad por otra; sino que es todo diverso; como decía SONCINAS, no hay conveniencia en ninguna naturaleza. Esto es lo que nos quiere decir Santo TOMAS cuando afirma: «Unum in substantia prout significat essentiam, facit idem; et similiter multitudo in substantia, quae est essentia, facit diversum» (4).

Por otra parte diversidad supone entes completos, en contra de la simple división.

«Sed diversitas requirit utrumque esse ens, unde praesupponit pluralitatem (5).

El de diferencia es un concepto afín al de diversidad. Viene a ser como un grado inferior de diversidad. Mientras que lo diverso no conviene en ninguna naturaleza, las cosas diferentes convienen en alguna y en algo difieren. Uno no es el otro en virtud de algo añadido; excepto lo añadido, en lo demás convienen.

«Illa diversa quae in nullo conveniunt, non possunt proprie dici differentia, quia non differunt aliquo sed seipsis. Differens autem dicitur quod aliquo differt» (6).

«Diversum absolute dicitur quod non est idem; differens vero dicitur ad aliquid, nam omne differens aliquo differt» (7).

---

(1) 4 *Metaph.*, lect. 3, n. 567; cfr. etiam 5 *Met.*, lect. 11, n. 907.
(2) 5 *Met.*, lect. 12, n. 914.
(3) *De Pot.*, q. 7, a. 3, 2m, etc.
(4) *I Sent.*, d. 24, q. 2, a. 1, 1m.
(5) *In Boet. De Trin.*, lect. 1, q. 2, a. 1.
(6) 5 *Met.* lect. 12, n. 916; cfr. etiam *X Met.* lect. 4, n. 2017 ss.
(7) *De Pot.*, q. 7, a. 3, 2m.

Un texto completísimo donde compara ambos conceptos, nos lo da en la *Suma contra los Gentiles*:

«Differens dicitur ad aliquid, nam omne differens aliquo est differens. Diversum autem aliquid absolute dicitur, ex hoc quod non est idem. Differentia igitur in his quaerenda est quae in aliquo conveniunt: oportet enim aliquid in eis assignari secundum quod differant; sicut duae species conveniunt ingenere, unde oportet quod differentiis distinguantur. In his autem quae in nullo conveniunt, non est quaerendum quo differant; sed seipsis diversa sunt. Sic enim et oppositae differentiae ab invicem distinguitur: non enim participant genus quasi partem suae essentiae; et ideo non est quaerendum quibus differant; scipsis enim diversa sunt» (1).

Así determinados estos conceptos no pueden ser sino un grado de distinción. Serían la distinción entre géneros y entre Dios-creaturas (diversidad) de una parte; y entre especies e individuos de la misma especie (diferencia) de otra (2).

En la práctica ni el mismo Santo TOMAS se atiene a este léxico, sino que lo emplea para significar otros grados de distinción, incluso entre entes de razón. En este mismo lugar, tratando de distinguir la diferencia de la diversidad, usa la palabra «differt» (3).

Y al revés, donde debiera decir «est diversum», dice «distinguitur» (4).

Aunque nos interesa ciertamente acentuar esta extensión práctica del concepto, a fin de comprender el léxico de Santo TOMAS, insisto en que teóricamente el concepto de diferencia nunca lo extiende más allá de una distinción «secundum formam». Y en la práctica lo excluye expresamente del ámbito de la Divinidad, aun cuando su uso se encuentre en algunos Doctores de la Iglesia: «licet apud quibusdam Doctoribus Ecclesiae inveniatur nomen differentia circa divina, non tamen est communiter utendum, nec ampliandum, quia differentia importat distinctionem aliquam secundum formam, quae non potest esse in divinis, cum forma Dei sit divina natura» (5).

---

(1) *I C. Gent.*, c. 17.

(2) Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 8, 2m.

(3) «Ostendit in quo differant differentia et diversitas» (*X Met.*, lect. 4, número 2017).

(4) Cfr. p. ej., *I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 2: «Quae seipsis distinguuntur ex seipsis habent aliquam rationem distinctionis, sicut substantia distinguitur a quantitate per id quod est in intellectu utroque». Las criaturas «a Deo per essentiam differunt» (*De Pot.*, q. 8, a. 1). De la esencia —substancia— hipóstasis dice que «differunt ratione» (*De Pot.*, q. 9, a. 1).

(5) *De Pot.*, q. 9, a. 8, 2m.

Con mayor razón hay que evitar la palabra diversidad, porque implica una división más esencial: «Magis tamen cavendum nomen diversitatis in divinis quam differentiae, quia diversitas magis pertinet ad esentialem divisionem» (1).

De aquí se deduce que estos dos conceptos no se extienden tanto como el de distinción en general, que se verifica incluso en el seno de la Divinidad. Más todavía: es por la palabra distinción por la que recomienda el Angélico sustituir diferencia y diversidad: «Sed exponenda est differentia ut apponatur pro distinctione, quae minimum distinctionis importat. Sic etiam exponendum est si inveniatur diversitas in divinis; utpote si dicatur quod diversa est persona Patris a persona Filii, accipiendum est diversum pro distincto» (2).

Como conclusión general, respecto a la distinción afirmamos de estos conceptos: que toda diferencia y diversidad representa una distinción; pero no al revés. La distinción en general se extiende a grados más sutiles, como las relaciones divinas, los principios del ente, etc.

5. **Distinción, alteridad.**—El concepto de alteridad es más difícil de determinar todavía, dada la confusión práctica que se observa en el mismo Santo TOMAS. En el *Coment. al De Trin.* de Boecio dice de modo general: «alteritatem intelligens differentiam qua aliqua inter se altera constituuntur» (3).

Sin embargo no tiene ese sentido tan general. En latín tenemos «alteritas» y «alietas». De todo el contexto se infiere que «alietas» se da entre extremos distintos substancialmente; mientras que «alteritas» sólo entre los distintos accidentalmente. Ahora que, como donde hay substancias hay accidentes distintos, donde hay *alietas* hay *alteritas*; no al revés: «Et mavult dicere alteritatem quam alietatem, quia non solum substantiales differentiae pluralitatem constituunt, quarum est facere aliud; sed etiam accidentales, quarum est

(1) Ib. ib.; ya en las Sentencias había dicho citando a S. Hilario: «Hilarius quoque dicit his verbis signficari, quod in Trinitate nec diversitas, nec singularitas...» (*I Sent.* d. 2, *Introd*); y P. LOMBARDO en la *Sent* 24 del 1. I: «Et cum dicimus alian et aliam (persona) non diversitatem vel elienationem ibi ponimus».

(2) *De Pot.*, q. 9, a. 8, 2m.

(3) *In Boet. De Trin.*, lect. 1, a. 1; ed. Marietti, 1954, Opusc. Theol. II, p. 338.

facere alterum. Ad alietatem vero sequitur alteritas, non e converso» (1).

Según esto se deduciría que en el lenguaje de Santo TOMAS la expresión «aliud a» tendría que expresar siempre una distinción en el orden substancial. Sin embargo son infinidad los casos que se podían aducir de su léxico en los que dicha fórmula expresa las distinciones más sutiles, y aun distinciones de orden puramente accidental. He aquí algunos ejemplos:

«Homo albus est alius (debiera decir *alter*) a se nigro» (2).

«Esse est aliud ab essentia» (3).

Otras veces identifica «alteridad» con «diversidad»; así p. ej. en el mismo lugar citado del *Comentario al De Trin.* Afirma Boecio que la alteridad es causa de la pluralidad. Santo TOMAS pregunta si efectivamente es así, dedicando a la cuestión dos artículos. Pues bien, excepto en el encabezamiento: «An alteritas sit causa pluralitatis», ya no vuelve a salir la palabra alteridad en todo lo largo de la discusión hasta el final; siempre dirá que es la «diversidad» la causa de la pluralidad en los compuestos, equivaliendo sin duda alguna a «alteridad» (4).

Otras veces tiene la expresión «alterum sive diversum», que también parece identificar ambos conceptos (5).

En vista de estos contrastes, a nosotros nos interesa acentuar cómo el uso práctico no corresponde a la teoría. Por eso la fórmula «aliud a» expresará muchísimas veces los más sutiles grados de distinción. Más aún: dado su carácter indeterminado, resulta una de las fórmulas predilectas de Santo TOMAS en esos casos extremos.

6. **Distinción, composición.**—Hay quienes ponen, al parecer, la composición necesariamente implicada en la distinción. Ciertamente que la composición se halla sobre la línea de la distinción, haciendo con ella grandes distancias. Pero la distinción trasciende todavía

(1) Ib. ib.
(2) *I Sent*, d. 24, q. 1, a. 2.
(3) 4*Met.*, lect. 2, n. 558; *et passim.*
(4) Cfr. lect. 1, q. 2, a. 1-2.
(5) Cfr. 4 *Met.*, lect. 3, n. 567.

Toda composición es unión: «omnis compositio est unio» (1), y unión es de varios hacer uno, como dijo galanamente Santa TERESA DE AVILA (2).

Se ve claro que composición implica necesariamente pluralidad; muchos elementos que, unidos, constituyen un todo con unidad y ser propios.

«Omne compositum indiget pluribus ex quibus sua unitas constituitur» (3).

«Cum omnis compositio non sit nisi ex diversis...» (4).

De aquí se infiere, respecto a la distinción, que donde quiera haya composición, necesariamente habrá alguna distinción.

Esto no encierra la menor dificultad y todos lo admiten. La inversa en cambio no sería cierta para Santo TOMAS. Hay un caso patentísimo de distinción que excluye toda composición: es el caso de la divinidad. En Dios hay ciertamente distinción y distinción real, sin que sea posible atribuirle ninguna composición como base.

Los motivos de esta exclusión los trae Santo TOMAS hablando de la simplicidad divina, y son: 1.° que composición implica necesariamente imperfección (5) —que hay que excluir del ámbito divino— porque en toda composición hay algo en potencia: «In omni autem composito qualicumque compositione, oportet potentiam actui commisceri» (6).

2.° Que toda composición requiere una causa eficiente previa, que una los componentes, pues siendo diversos no pueden unirse por

---

(1) *De Pot.*, q. 7, a. 1, 10m.
(2) Vida, c. XVIII, 3.
(3) *De Causis*, prop. 21; ed. Marietti, 1955, n. 371, id. ib. n. 431.
(4) *De Pot.*, q. 7, a. 1.
(5) La distinción como tal no implica imperfección. Santo TOMAS distingue una especie que implica finitud y otra que no la mplica: «Aliquid potest esse distinctum dupliciter: uno modo per aliud sibi adjunctum, sicut homo distinguitur per rationalem differentiam ab asino; et tale distinctum oportet esse finitum, quia illud adjunctum determinat ipsum ad aliquid. Alio modo per seipsum; et sic Deus est distinctus ab omnibus rebus». (De Pot., q. 1, a. 2, 7m.).
(6) De Pot., q. 7, a. 1; id. I, q. 3, a. 7, etc.—No parece conforme con esto GONET, quien define la composición como «unio distinctorum» simplemente, contra los escotistas, que —siempre según él—ponen como condición de la unión que los extremos se hayan como acto y potencia. (*Manuale Thom.* I, tract. 1, c. 4, § 1, *Probatur tertio*)

sí mismos: «Secunda ratio est, quia cum compositum non sit nisi ex diversis, ipsa diversa indigent aliquo agente ad hoc quod uniantur, non enim diversa in quantum hujusmodi, unita sunt» (1) «Omne compositum indiget pluribus ex quibus sua unitas constituitur, ut ex partibus, sed indiget aliquo alio, quod causat et conservat compositionem» (2) «Tertio quia omne compositum causam habet; quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa» (3).

Si pues la distinción implicase necesariamente composición, tendríamos que concluir que en Dios hay composición, por haber distinción.

Esto nos lleva a la conclusión de que siempre que hay composición, hay distinción, no porque la distinción implique a la composición, sino porque implica pluralidad, que siempre se da en la composición. Pero puede darse pluralidad sin composición, como *in divinis*. De donde puede darse distinción sin composición.

7. **Distinción, oposición.**—Santo TOMAS habla de la oposición de la distinción en dos sentidos. En el primero es principio de distinción formal, en cuanto contrapuesta a la distinción que tiene por principio la cantidad: «Omnis distinctio vel divisio est per quantitatem vel per formam... Omnis autem distinctionis formalis principium est aliqua oppositio» (4).

En *De Pot.* habla de la distinción formal como opuesta a la cuantitativa: «Quae scilicet est per aliquam oppositionem formalem, quae nullam quantiatem concernit» (5).

En otro sentido, más amplio, la oposición se da en toda distinción necesariamente; es una nota esencial de la distinción como tal, de manera que no hay distinción sin oposición.

En este punto la argumentación de Santo TOMAS nos parece contundente. Y es que, como dice él, toda distinción supone afirma-

---

(1) *De Pot*, q. 7. a. 1.

(2) *In l. De Causis*, prop. 21; ed. Marietti, 1955, n. 371.

(3) I, q. 3, a. 7.

(4) *I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 2; id. *I Sent.*, d. 13, q. 1, a. 2.

(5) *De Pot.* q. 9, a. 7; id. a. 5, 16m. «Distinctio aliquorum habentium unam naturam saltem generis, per divisionem formalem esse non potest nisi ratione alicujus oppositionis». (De Pot., q. 10, a. 5).

ción y negación (1), fundada inmediatamente sobre el ser y el no-ser. Pero la oposición entre la afirmación y negación es la mayor y más original, causa de toda oposición y distinción: «Oppositio affirmationis et negationis, cui non admiscetur aliqua convenientia, est prima et maxima oppositio, et causa omnis oppositionis et distinctionis» (2).

Para Santo TOMAS es la oposición tan esencial a la distinción, que la única razón de la distinción real entre las divinas Personas es la oposición. Recuérdese el papel que en este capítulo desempeña el famoso principio de que en el ámbito divino no hay distinción real donde no hay oposición. Y la única razón para excluir la distinción real entre los atributos, es su falta de oposición real: «attributa essentialia nullam ad invicem habent oppositionem, sicut relationes et ideo licet subsistant sicut relationes, non tamen constituunt pluralitatem suppositorum ab invicem distinctorum, cum pluralitas distinctionem sequatur» (3).

§ 3.—Causa de la distinción.

Dado que la distinción cae en el horizonte de lo relativo, no puede ser algo originario, primero. Tiene que tener causa; algo que la condicione.

En el *Comentario* al *De Trin.* Santo TOMAS plantea la cuestión (4). Pregunta si la alteridad es causa de la pluralidad: «An alteritas sit causa pluralitatis» (5). Pero siguiendo a Aristóteles en *X Met.* c. 3, afirma que pluralidad es lo mismo que muchas cosas: *plura*; y muchas cosas son muchas porque se pueden dividir o están divididas: «Plura dicitur aliquid ex hoc quod est divisibile vel divisum» (6) Donde pues hay división, hay pluralidad. De aquí que lo que sea causa de división, será también causa de pluralidad. «Unde omne illud quod est causa divisionis, oportet ponere causam pluralitatis» (7).

---

(1) «Omnis distinctio, sive rei sive rationis, fundatur in affirmatione et negatione». (*I Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1, 2m); «Cum quaelibet distinctio... includat affirmationem et negationem...» (*I Sent.* d. 5, q. 1, a. 1, 1m).
(2) *I Sent.*, d. 5, q. 1, a. 1, 1m.
(3) *De Pot.*, q. 9, a. 5, 16m.
(4) *In Boet. De Trin.*, Lect. 1, q. 2, aa. 1-2.
(5) Ib., a. 1.
(6) Ib. ib.
(7) Ib. ib.

El problema se reduce así a la causa de la división. Si ahora tenemos en cuenta la identificación que hicimos antes de división-distinción, tenemos planteado el problema de la causa de la distinción.

Santo TOMAS distingue el ser distinto de los simples y el de los compuestos; el de los compuestos proviene del ser distinto de los simples. Si A y B —cosas compuestas— están formadas por distintas cosas simples, es natural que ellas entre sí se distingan. La causa de su distinción es que tienen integrantes distintos. Pero a la distinción que vige entre cosas simples de por sí existentes, la llama Santo TOMAS «alteridad»; por eso la causa de la distinción de los compuestos es la alteridad de los simples: «Causa divisionis quasi formalis, id est, ratione cujus fit divisio. est diversitas simplicium et primorum» (1).

Como se ve ésta es una razón mediata, no última ni absoluta. Ello no hace sino retrotraer la cuestión: y la causa de la distinción de los simples, ¿cuál es? Santo TOMAS sabe esto perfectamente; la causa de la distinción es diversa en los compuestos y en los simples: «in posterioribus et compositis, et in primis et simplicibus» (2).

En los simples no puede ser causa de la distinción la alteridad; es decir, otros entes, distintos entre sí (alteridad) que unidos originen la distinción de los simples; primero, porque tratándose de seres simples, no pueden ellos a su vez ser resultado de la unión de otros seres; y segundo, porque se induciría un proceso indefinido: «Nec potest semper dici quod illius pluralitatis sit alia diversitas aliqua prior et simplicior causa, quia sic esset abire in infinitum» (3).

Son, concluye Santo TOMAS, distintos por sí mismos: «Sunt enim hujusmodi secundum seipsa divisa» (4).

Pero esto plantea una seria dificultad: ¿cómo es posible que se dividan por sí mismos? No es posible que se dividan en cuanto ser, porque el ser, en virtud del principio de identidad, «es»; es sí mismo, idéntico, indiviso. Resulta contradictorio un ser dividido por sí mismo, que sería lo mismo que introducir en la razón formal de ser la división. Santo TOMAS niega insistentemente esta posibilidad. En el lugar que vamos comentando y a este propósito de la divisibilidad del ser en cuanto ser, dice aquello tan conocido, que el ser no

---

(1) *In Boet. De Trin.*, 1. c
(2) Ib. ib.
(3) Ib. ib.
(4) Ib. ib.

se distingue del ser en cuanto ser: «Non potest esse quod ens dividatur ab ente in quantum ens» (1).

Luego si en realidad se distinguen, y no en cuanto seres, se distinguirán en cuanto no seres. Efectivamente, lo único que podrá introducir la distinción en el ser, será algo que se distinga del ser; y del ser —nos dice a continuación Santo TOMAS— sólo se distingue el no-ser: «nihil sutem dividitur ab ente nisi non ens» (2).

La raíz primera de la distinción es el no-ser; no el no-ser entendido como algo absoluto, que avanza hacia el ser para distinguirlo; sino como algo hipostasiado en el mismo ser. No hay dos principios: uno del ser y otro del no-ser; sino uno sólo, que es el Ser Absoluto, del que sale el ser con un determinado grado de no-ser, o si se quiere, un determinado grado de ser.

Esta causa de distinción está ya al principio, distinguiendo el primer efecto de la Primera Causa; aquél se distingue de ésta en cuanto que no es el ser de ésta: «Primum etiam causatum in hoc facit pluralitatem (en esto se distingue) cum causa, quod non attingit ad eam» (3).

Igualmente se halla más tarde distinguiendo los efectos entre sí. El ser A se distingue del ser B porque A no es realmente B; entraña un no-ser, que es para A el ser de B; el ser de B no es en A: «Similiter etiam ab hoc ente non dividitur hoc ens, nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis» (4).

Así pues, concluye Santo TOMAS, la causa de la división de los simples, es el ser y el no-ser, que constituyen los primeros entes distintos: «ex quibus prima divisa constituuntur ac per hoc sunt plura». «Unde sicut primum ens in quantum indivisum est, statim invenitur unum, ita post divisionem entis et non entis, statim invenitur pluralitas primorum simplicium» (5).

Con esto hemos llegado a la razón última, a la causa primera de la distinción: el ser y el no-ser, que se hallan en el origen mismo de la pluralidad; son la posibilitación metafísica —no sólo lógica—

---

(1) Ib. ib.
(2) Ib. ib.
(3) Ib. ib.
(4) Ib. ib.
(5) Ib. ib.

del primer ser causado; y su poder divisor se prolonga después a través de todas las otras divisiones, como causa primera:

> «Hanc autem pluralitatem (la de los simples) sequitur ratio diversitatis, secundum quod manet in ea suae caussae virtus, scilicet oppositionis entis et non entis... Et quia causa secunda non producit effectum nisi per virtutem causae primae, ideo pluralitas principiorum (según el léxico usado hasta ahora, más bien debiera decir «primorum») non facit divisionem et pluralitatem in secundis compositis, nisi in quantum manet inter ea virtus oppositionis primae, quae est inter ens et non ens, ex qua habet rationem diversitatis; et sic diversitas primorum facit diversitatem secundorum (1).

Concluímos: se da una división a) entre seres compuestos; su causa inmediata es la integración de elementos ya distintos; b) entre seres simples, cuya causa es la división que se da entre ser y no-ser, sus integrantes, y que es c) la última división; división no entre seres, sino entre los principios del ser; división que no remite a algo previo, sino que es por sí misma; la división más radical, la primera absolutamente, que hace posible toda otra división.

§ 4.—El aspecto metal de la distinción.

Hasta aquí hemos tratado de descubrir la realidad de la distinción, lo que podíamos denominar su ontología. Por ese camino el problema de la distinción se adentra hasta la raíz más profunda de la metafísica.

Pero ya al principio señalamos otros sentidos de la distinción, que si bien no son originales, son quizás los que marquen el campo histórico de su problemática. Nos referimos a la percepción y afirmación de lo distinto, que también se llama distinción.

Antes de embarcarnos en nuevos problemas, quisiéramos determinar un poco este campo, a fin de redondear la noción de distinción.

En rigor no basta limitar este sentido de distinción a la percepción y afirmación de lo distinto. Así determinado este modo de dis-

(1) *In Boet. De Trin.*, ib.

tinción se reduciría a una simple paralela de la distinción en el primer sentido; sería una reproducción mental de la realidad y por tanto dependiente de ella. Es eso, pero no sólo. En general podíamos decir que es una operación de la mente en virtud de la cual ésta pone como distintos dos extremos, prescindiendo de que lo sean o no en realidad; no solamente «hace distinción» en el sentido de percibir y afirmar una distinción que está ahí, sino también en el sentido de producir, crear una distinción que no está ahí. Distinción así no es precisamente percibir y afirmar lo distinto, sino ponerlo; es poner el no ser uno el otro.

RAEYMAEKER, p. ej., al dar la división de la distinción separa cuidadosamente los dos campos: real y mental (1).

En Santo TOMAS se encuentran igualmente delimitados. Distingue el mundo de la pluralidad de razón y el de la pluralidad real; y en aquél, la pluralidad que es representación de la real y la que no lo es, sino fruto exclusivo de la razón:

> «Dicendum quod pluralitas rationis quandoque reducitur ad aliquam diversitatem rei, sicut Socrates et Socrates sedens, differunt ratione, et hoc reducitur ad diversitatem substantiae et accidentis; et similiter homo et aliquis homo ratione differunt, et haec differentia reducitur ad diversitatem formae et materiae, quia genus sumitur a materia, differentia vero specifica a forma... Quandoque vero differentia secundum rationem non reducitur ad aliquam rei diversitatem, sed ad unitatem rei, quae est diversimode intelligibilis, et sic ponimus diversitatem rationum in Deo» (2).

En el *Coment.* al *De Trin.* pone dos modos de distinguir la razón según las dos operaciones: aprehensión y juicio. El juicio pone una distinción que es copia de la realidad; la simple aprehensión pone una que puede tan sólo verificarse en el ámbito mental.

> «Sic igitur intellectus distinguit unum ab altero aliter et aliter secundum diversas operationes; quia secundum illam qua com-

(1) RAEYMAEKER, L. *Metaph. generalis, I, pág.* 57.
(2) *De Ver.*, q. 3, a. 2, 3m.

ponit vel dividit, distinguit unum ab alio per hoc quod intelligit unum alii non inesse; in operatione vero qua intelligit quid est unumquodque, distinguit unum ab olio, dum intelligit quid est hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo neque quod sit ab eo separatum» (1).

Nos ha parecido conveniente aludir ya ahora a esos dos campos de distinción a fin de apreciar mejor las divisiones que de ella puedan presentarse.

Art. II.—CLASIFICACION GENERAL DE LAS DISTINCIONES

De la comprobación de esos dos campos se deduce sin más una clasificación generalísima de las distinciones en reales y de razón. Huelga decir que las reales son las del primer orden, en el sentido de independientes de nuestra actividad cognoscitiva. Santo TOMAS habla de distinciones que están ahí, sin referirlas para nada al conocimiento. Véase un lugar entre muchos:

> «Cum pluralitas unitatum ex aliqua distinctione causetur, ubi est distinctio secundum esse, oportet quod unitates secundum esse differant; ubi est distinctio secundum relationem, oportet quod unitates ex quibus consistit pluralitas, solum relationibus ad in vicem distinguantur» (2).

Se trata evidentemente de distinciones que pertenecen al orden de las cosas, es decir al primero.

Las del segundo en cambio son las de razón.

Santo TOMAS no sólo conoce la realidad de esta clasificación, sino que usa esta nomenclatura: distinción real, distinción de razón (3).

No son éstas las únicas fórmulas que emplea. A la distinción de razón, p. ej., la llama muchas veces distinción «secundum modum

---

(1) *In Boet. De Trin.*, Lect. 2, q. 1, a. 3.

(2) *De Pot.*, q. 9, a. 5, 4m.

(3) Véase p. ej., *De Pot.*, q. 8, a. 4, 2m; ib. q. 9, a. 1; ib. ib., a. 5, 14m; I Sent., d. 9, q. 1, a. 1, *sed contra*; ib. d. 35, q. 1, a. 1, 3m; etc.

inteligendi» (1); otras la llama distinción «intelligibilis» simplemente (2).

La real la denomina frecuentísimamente por aquello que se distingue en la realidad.

Así será unas veces «distinctio secundum esse», otras «secundum relationem»; otras «per essentiam» o «per quantitatem»; «secundum formam» o «secundum materiam» (3).

Dejando a un lado otras determinaciones, que nos obligarían a anticipar ideas, retengamos por el momento la clasificación generalísima de *distinción real* y de *razón,* mientras nos disponemos a determinar un poco más el concepto y modalidades de ésta.

(1) Véase *Quodl.* 4, q. 9, a. 17; *De Verit.*, q. 2, a. 1, 1m; ib., q. 3. a. 3, 6m. etcétera.

(2) *De Spirit. Creat.* a. 3, 3m.

(3) *De Pot.*, q. 9, a. 5, 4m; I Sent., d. 26, q. 1, a. 2; ib. d. 24, q. 1, a. 2; I, q. 47, a. 2, etc.

CAPITULO II

DE LA DISTINCION DE RAZON

Hemos estudiado el concepto tomista de distinción en general desde diversos puntos de vista. Vimos dónde surge la distinción y su causa última. Por fin apuntamos una clasificación generalísima, según dos campos irreductibles de distinción, que abarca todas las distinciones. Los extremos de esa clasificación eran: *distinción real y distinción de razón.*

Estudiemos ya la distinción de razón en particular. Le dedicamos dos artículos. En el primero damos su naturaleza y en el segundo las modalidades que ofrece.

ARTICULO I.—NATURALEZA.

§ 1.—Noción.

1. **En general.**—Son varias las nociones que se dan de distinción de razón.

LALANDE (1) trae una distinción que él llama «formal», y es aquélla que no puede ser hecha más que en el pensamiento («qu'en pensée»). A nuestro modo de ver es la que comúnmente se llama «de razón». El la opone también a «real».

Pero LALANDE, restringiedo la real a los seres separables físicamente, tiene que ensanchar desmesuradamente la formal, a fin de alojar en estos dos miembros toda la gama de distinciones.

Considerando la noción de distinción formal en sí misma, coincidiría con la noción tomista de distinción de razón en general. Considerada con relación al concepto que da de distinción real, hay que extenderla mucho más allá de los límites de la tomista.

PICCIRELLI la define como negación de identidad entre muchos conceptos de la misma cosa: «*Negatio identitatis aut unitatis inter plures conceptus unius et ejusdem rei*»(2).

---

(1) *Vocabulaire technique et critique de la phil.: Distinction.*
(2) PICCIRELLI, *Disquisitio metaphysica...*, pág. 47.

La misma definición exactamente da EISLER (1) de la «*distinctio rationis*».

En esta definición se limita la distinción al orden conceptual, cierto; mas no absolutamente, sino con relación al orden real, de manera que la distinción de razón no se da entre conceptos absolutamente, sino entre aquellos a los que no corresponde mas que una sola cosa. Se define con respecto a la realidad.

No sé, según esto, donde se alojará la distinción entre conceptos que no se refieren a ninguna realidad, como p. ej., sujeto-predicado, género-diferencia, etc., sino que sólo se dan en el mundo del pensamiento.

Con toda la mayor dificultad contra el concepto no tomista de distinción de razón es la apuntada antes contra LALANDE. Al reducir —si no teóricamente algunas veces, sí de hecho— (2) la distinción real a la vigente entre cosa y cosa.

Pero ni siquiera dentro del mismo campo tomista existe pleno acuerdo acerca del concepto de distinción de razón, si bien puede que este desacuerdo nocional no implique en realidad graves inconvenientes.

CAPREOLO nos dice:

> «Ad hoc quod aliqua distinguantur ratione et mereantur dici sic distincta, sufficit quod eadem res diversis conceptibus cognoscatur, non solum numero, sed etiam formaliter differentibus...; ex diversitate rationum quibus una res potest concipi, dicitur aliquid, quantumcumque sit unum realiter, esse multa secundum rationem; et illa res concepta sub una ratione, differt ratione a seipsa concepta, sub alia ratione» (3).

Insistentemente aparece la distinción de razón determinada en su relación a la cosa. Parece como si el autor de las *Deffensiones* sólo tu-

---

(1) *Handwörterbuch der philsoph. Begriffe: Unterscheidung.*

(2) Cfr. p. ej., URRABURU, *Compendium Phil. Schol., vol. II, Ontol.* número 100. Da una noción de distinción real que admitiría sin dificultad un tomista: «Quae rebus inest independenter a mentis consideratione». Pero después la reduce de hecho a cosas separables.

(3) CAPREOLUS, *Deffensiones Theologiae,* d. 8, q. 4, a. 1, p. 374-a.

viese presente para determinar su concepto una serie de textos de Santo TOMAS: el punto difiere «ratione» de sí mismo considerado como principio y como fin de la línea (1).

A nuestro modo de ver, esto sería un tipo de distinción de razón, no la distinción de razón simplemente.

SONCINAS precisa más; distingue tipos de distinción de razón: la distinción de las razones entre sí y la distinción de la cosa en cuanto concebida bajo diversos aspectos, que sería la distinción de razón apuntada por CAPREOLO. «*Dicuntur aliqua distingui ratione, quia ipsae rationes sive conceptus rei inter se distinguuntur*». En el otro sentido se toma distinción de razón, no por la distinción de razones entre sí, «*sed pro distinctione quae convenit rei cognitae, non quidem absolute, sed quae convenit ei ut stat sub conceptu sive prout est in intellectu objective*» (2).

En SONCINAS ya no aparece el concepto en función de la cosa.

DOMINGO DE FLANDES parece todavía más radical. Empieza identificando «razón» con «*conceptio intellectus*» (3). De manera que la distinción de razón es la que rige entre las concepciones del entendimiento.

De modo semejante procede RAEYMAEKER, entre los modernos. Distingue netamente el campo de la realidad y el del pensamiento. Las distinciones del primero, son reales; las del segundo, de razón (4).

Como se infiere de este sencillo análisis —que se podía prolongar todavía, obteniendo más diversidad de matices— no hay total acuerdo en el concepto de distinción de razón, ni siquiera dentro de la escuela tomista.

Examinemos ahora cuál sea el pensamiento del Angélico.

2. **El pensamiento de Santo TOMAS.**—En general para Santo TOMAS algo se dice «de razón» en cuanto contrapuesto a «real», que es lo que está ahí. Lo «de razón» pertenece al mundo del pensamiento, no al mundo de la realidad o de las cosas.

---

(1) *I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, 6m.
(2) SONCINAS, *Quaestiones metaph. accutissimae*, 1. 4, q. 29; p. 266, a.
(3) *In* 1. *IV Met. Arist.*, q. 3, a. 1, *notandum* 1.
(4 RAEYMAEKER, L., *Metaph, generalis*, p. 57.

En confirmación de esto podrían aducirse incontables lugares de las obras del Angélico. Hablando de las relaciones que pueden darse en Dios, dice:

> «Sicut realis relatio consistit in ordine rei ad rem, ita relatio rationis consistit in ordine intellectuum» (1).

Y aduce varias relaciones que se dicen de Dios, las cuales son de razón porque solamente se dan en el entendimiento.

Más claramente todavía se expresa en un lugar paralelo a éste de la *Suma contra los Gentiles*:

> «Omnis enim relatio quae consequitur propriam operationem alicujus rei, aut potentiam, aut quantitatem, aut aliquid hujusmodi, realiter in eo existit; aliter enim esset in eo solo intellectu sicut apparet de scientia et scibili. Relatio enim scientiae ad scibile consequitur actionem scientis, non autem actionem scibilis, scibile enim eodem modo se habet, quantum in se est et quando intelligitur et quando non intelligitur. Et ideo relatio in sciente realiter est, in scibili autem secundum intellectum tantum» (2).

A otro propósito aparece también claro este sentido en la cuestión *de Veritate*. Dice:

> «Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum, quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius; quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum» (3).

En el caso de la distinción de razón conserva el mismo sentido: es distinción de razón la que es fruto de la mente, y en la mente posee toda la realidad. Así los atributos divinos se distinguen con distinción de razón; hay por tanto pluralidad de razones, pero «*om-*

---

(1) *De Pot.*, q. 7, a. 11.

(2) 4 *C. Gent.*, c. 14.—Continúa todavía con otras determinaciones que arrojan el mismo sentido.

(3) *De Veritate*, q. 21, a. 1.—A mayor abundancia de textos compruébense, entre otros, los lugares siguientes: *In Periherm.*, L. I, 1. 2, n. 126; Ib. ib., n. 15; In I Sent., d. 30, q. 1, a. 3; ib. ib., 3m.; I Sent., d. 19, q. 4, a. 2 *et passim*; I Sent., d. 25, q. 1, a. 3, etc. etc.

nes rationes sunt in intellectu nostro sicut in subjecto» (1). La distinción de razón se da en el campo de la mente: «*multiplicitas ista attributorum nullo modo ponitur in Deo quasi ipse secundum rem sit multiplex*» (2).

Hablando de la distinción entre los grados metafísicos dice que hay que entenderla de manera que no le corresponda nada distinto en la esencia, sino únicamente en la razón:

> «Ita tamen quod non intelligatur haec distinctio in formis secundum essentiam, sed solum secundum intelligibilem rationem» (3).

> «Cum animal sit id quod vere est homo, distinctio naturae animalis ab homine non est secundum diversitatem realem formarum...; sed secundum rationes intelligibiles» (4).

A nuestro modo de ver es este un motivo constante en la ideología de Santo TOMAS, en cuya comprobación insistir más lo juzgamos innecesario.

Sostenemos, pues, en general, que distinción de razón es toda distinción verificada en el ámbito de la mente, prescindiendo de su relación a las cosas, y en cuanto opuesto al mundo de la realidad.

§ 2.—Sentidos de la palabra «razón».

La conclusión a que hemos llegado en el párrafo anterior, exige nuvas precisiones.

En latín la palabra «ratio» tiene muchos significados(5). Los principales han pasado a las lenguas romances. Prescindiendo de los significados que adopta con determinados calificativos o verbos, o en ciertas frases, en español razón significa: 1) facultad de discurrir; 2) acto en que se discurre; 3) frases con que se expresa el dis-

---

(1) *De Pot.*, q. 7, a. 6.
(2) *I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, 3m. et passin in toto art.
(3) *De Spirit.* Creat., a. 3, 2m.
(4) Ib., 3m.; cfr. etiam ib. 15m. et 17m; *De Anima*, 2, 9m; *Quodl.* I, q. a. 6; *De Pot.*, q. 8, a. 4, 2m, etc.
(5) Para un elenco de ellos véase FORCELLINI, *Totius latinitatis lexicon*, cfr. *ratio*. Para los diversos sentidos, particularmente en la E. Media, cfr. G. E. DEMERS, *Les divers sens du mot «ratio» au Moyen Age. Autour d'un texte de Maitre Ferrier de Catalogne* (1275), Etudes d'Historie litt. et doctr. du XIII s., t. I, Paris-Ottawa, 1932, págs. 105-139.

curso; 4) argumento en pro de alguna cosa; 5) motivo o causa; 6) orden y método en una cosa; 7) cuenta, relación, cómputo; 8) relación de una cosa a otra(entre cantidades), etc.

En Santo TOMAS tiene también varios sentidos (1). El mismo nos da cuatro en su Comentario al libro *de Div. Nom.*:

> «Ex nomine autem rationis quatuor intelliguntur: primo quidem dicitur esse quadam cognoscitiva virtus... Alio modo ponitur pro causa, ut cum dicitur: qua ratione hoc fecisti?... Tertio modo dicitur ratio etian computatio... Quarto modo dicitur ratio aliquid smplex abstractum a multis, sicut dicitur ratio hominis id quod per considerationes abstrahitur a singularibus, ad hominis naturam partinens» (2).

Los que vienen a nuestro caso son sin duda los sentidos primero y último. Alguna vez los encontramos aislados en las obras del Angélico, sin ninguna alusión a los otros:

> «Sciendum est autem quod «ratio» sumitur duppliciter: quandoque enim ratio dicitur id quod est in ratiocinante, scilicet ipse actus rationis vel potentia quae est ratio; quandoque autem ratio est nomen intentionis, sive secundum quod significat deffinitionem rei, prout ratio est deffinitio, sive prout ratio dicitur argumentatio» (3).

Razón en el sentido último no es algo óntico, sino ontológico o nocional o intencional:

> «Cum dicitur quod alia est ratio paternitatis et essentiae in divinis, non accipitur ratio secundum quod est in ratiocinante tantum, sed secundum quod est nomen intentionis, et significat definitionem rei» (4).

En el *Comet. a De Trin.* de Boecio nos dirá que las razones son el objeto de las definiciones (5).

Tratando del alma, p. ej., una cosa es su ser —lo óntico— y otra su razón; en su razón entra el cuerpo, que no entra en su ser (6).

---

(1) Sobre esto cfr. A. HAYEN, S.J., *l'Intentionnel selon St. Thomas* 2. ed. Paris, 1954, pág. 178 y sigs.

(2) *In De Div. Nom.*, c. 7, lect. 5, n. 735.

(3) *I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, 3m.

(4) Ib. ib.

(5) *In Boet. De Trin.* lect. 2,q. 1, a. 2.

(6) *De Spirit. Creat.*, a. 9, 3m et 4m.

Ens, verum, bonum... son razones distintas, no seres distintos (1). Otra vez:

> «Quamvis bonum et ens differant secundum intentiones, quia alia est ratio boni et entis, tamen convertuntur secundum supposita» (2).

Es igual que «modo de entender» una cosa, o aquello que se entiende de la cosa:

> «Et quia nomina non significant res nisi mediante intellectu, ideo imponit plura nomina rei secundum diversos modos intelligendi, vel secundum diversas rationes, quod idem est» (3).

> «Cum enim ratio corporis in hoc consistat, quod sit talis naturae...» (4)

La razón no significa el ser, sino «qué sea» el ser. Dos razones pueden referirse al mismo ser; no significan doble ser, sino que de ese ser puede decirse de dos maneras qué sea:

> «Ratio autem non significat esse, sed esse quid, id est, quid aliquid est. Unde duae rationes unius rei non demostrant duplex esse ejus, sed demonstrant quod de illa re dupliciter potest dici quid est, sicut de puncto potest dici...» (5).

Es algo cargado de intencionalidad, que apunta al objeto, cuyo esquema —digamos así— se verifica en el objeto (6). pero perteneciendo siempre en cuanto tal a orden mental. No hay en Dios una cosa que sea bondad y otra verdad, etc.; sino simplemente el significado (la *ratio*) de bondad, verdad, etc., se verifica en Dios.

> «In omnibus autem intentionibus hoc communiter verum est, quod intentiones ipsae non sunt in rebus, sed in anima tantum» (7).

---

(1) *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, 3m.

(2) *I Sent.*, d. 1, *exp. textus.*

(3) *De Ver.*, q. 2, a. 1.

(4) *I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, 2m.

(5) *De Pot.*, q. 8, a. 2, 11m.

(6) «Ratio sapientiae et bonitatis et hujusmodi... sunt unum re, et differunt ratione, quae salvatur in veritate et proprietate, prout dicimus Deum vere esse sapientem et bonum, et non tantum in intellectu ratiocinantis» (*I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 3; ib. d. 35, q. 1, a. 1, 2m *et passim*).

(7) *I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, 3m.

Las cosas están en la mente, pero no —como pensaban los antiguos— «*secundum esse proprium*», sino «*secundum propriam rationem*»; «non enim lapis est in anima, sed species lapidis, sive ratio ejus» (1).

§ 3.—Dos sentidos de distinción de razón.

Hablando de distinción de razón, esta palabra supone en el primero y en el cuarto sentido; es decir, como potencia y como noción de una cosa. El significado es bien diverso, según que suponga en uno o en otro sentido. a) Si «razón» supone en el primer sentido, distinción de razón significa una distinción cuya causa eficiente es la razón-facultad; se trata de un fruto de la razón. Así tan distinción de razón es la existente entre el concepto de ángel y el de hombre, como la que existe entre hombre y animal-racional o entre vestido e indumentaria. Se trata de distinciones puestas por la razón.

b) Si supone en el segundo sentido, entonces distinción de razón significa «distinción de razones»; una razón es distinta de la otra. Así la distinción entre vestido e indumentaria no es de razón, porque no hay distintas razones sino una e idéntica razón: «Quaedem vero non solum convertuntur ut sint idem subjecto, sed etiam sunt *unum secundum rationem*, sicut vestis et indumentum» (2).

Es necesario tener muy presente que casi siempre que se habla de distinción de razón, se alude a este último sentido; es decir, a la distinción de razones. Se trata de razones diversas.

Claro que si se trata de distinción de razones, se trata de una distinción fruto exclusivo de la razón-potencia; pero no es esto lo que se pretende acentuar, sino lo otro.

Este sentido resulta claro en el léxico del Angélico. Así, diversamente de lo que sucede con los sinónimos, el *unum* y el *ens* (en general todos los trascendentales) no se distinguen realmente, de modo que sean realidades diversas pero tampoco son idénticos racionalmente, sino que tienen razones distintas:

> «Unum autem et ens significant unam naturam secundum diversas rationes. Unde sic se habent sicut principium et causa,

(1) *De Verit.*, q. 23, a. 1.
(2) *IV Met.*, lect. 2, n. 548.

sed non sicut tunica et vestis, quae sunt penitus synonima» (1).

El Padre por la misma cosa es «quis» y «Padre», pero no por la misma «razón»:

> «Pater ab eodem habet quod sit quis et quod sit Pater. Ab eodem inquam secundum rem, et non secundum rationem, sed differunt secundum rationem» (2).

Hablando de los atributos divinos Santo TOMAS teje una teoría maravillosa, iniciada en el *Coment a las Sentencias* y mantenida luego tanto en la cuestión *De Potentia* como en la *Suma Teológica,* llena de filigranas gnoseológico-metafísicas, para salvar la simplicidad de Dios, la pluralidad de atributos y la veracidad de nuestro conocimiento. En resumen su doctrina es: Dios es simplicísimo; de El predicamos muchos atributos; esos atributos no se distinguen realmente —de modo que supongan realidades distintas en Dios—, sino con distinción de razón.

Es éste uno de los puntos típicos de la distinción de razón en Santo TOMAS. Pues bien, aquí razón no significa la «razón-potencia», sino la «razón-noción»; no se trata de resaltar una distinción fruto exclusivo de la razón, sino una distinción de razones. Así nos dice que cada atributo está en Dios según su razón; que la razón de sabiduría no es la razón de bondad, etc.;

> «Et quia unumquodque eorum (attributorum) est in Deo secundum suam verissimam rationem, et ratio sapientae non est ratio bonitatis in quantum hujusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione» (3).

La esencia y las propiedades son una misma cosa; no se distinguen realmente; pero no son una misma razón, sino que en la razón se distinguen. Hay un aspecto propio de la naturaleza de la relación que no pertenece a la naturaleza como tal:

> «Sed quia manet ibi verus respectus pertinens ad naturam relationis qui non pertinet ad rationem essentiae, ex illo respectu relatio potest distinguere, quamvis essentia non distinguatur, de

(1) *IV Met.*, lect. 2, n. 549; *I Sent.*, d. 1, expos. textus; Ib., d. 8, q. 1, a. 3.
(2) *De Pot.*, q. 8, a. 4, 2m.
(3) *I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2; Ib. art. 3, et passim.

cuius intellectu non est iste respectus oppositionem habens et per consequens distinctionem causans» (1).

«Paternitas habet aliquid in quo non unitur cum essentia, scilicet rationem paternitatis, quae est alia a ratione essentiae» (2).

«Unde dicitur alia ratio esse scientiae et alia substantiae in divinis... sicut ratio speciei est alia a ratione generis...; unde ita in divinis est alia ratio scientiae et substantiae, sicut in creaturis est alia ratio scientiae et qualitatis» (3).

Todos estos pasajes nos indican que razón está muy lejos de significar la razón-potencia; y que por tanto la distinción de razón en este sentido no significa directamente distinción-fruto de la razón.

Igual sentido da el Angélico a distinción de razón cuando la afirma de las propiedades y las personas (4); como las propiedades y la esencia se distinguían con distinción de razón, en el sentido de que sus razones se distinguían como pertenecientes a géneros diversos, así las propiedades y las personas; sólo que las razones de éstas se distinguen como la razón de abstracto y la de concreto: «Sed ratio proprietatis et personae differt sicut ratio abstracti et concreti in eodem genere acceptorum» (5).

El mismo sentido tiene la distinción de razón que pone Santo TOMAS entre la idea especulativa y la práctica en Dios:

«Idea practica et speculativa in Deo non distinguuntur quasi duae ideae, sed quia secundum rationem intelligendi practica addit super speculativam ordinem ad actum, sicut homo addit supra animal rationale, nec homo tamen et animal sunt duae res» (6).

En este texto se apunta otro modo típico de distinción de razón, un poco distinto de todos los apuntados hasta ahora, pero en el que también distinción de razón tiene el sentido a que venimos aludien-

---

(1) *I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1.
(2) Ib. 2m.
(3) Ib. 5m.
(4) *I. Sent.*, d. 33, q. 1, a. 2.
(5) Ib; ib., c.
(6) *De Verit.*, q. 3, a. 3, 6m.

do: la distinción entre los grados metafísicos. Se insinuaba en el texto citado de *De Veritate*: hombre añade una razón distinta a animal; se distinguen por la razón.

A veces se hallan contrapuestos en un mismo lugar los dos sentidos: —razón como razón formal de algo y razón-potencia—, de manera que resulta clara su distinción. Así nos dirá Santo TOMAS que la razón formal del universal es fruto de la operación del alma, es decir, de su razón:

> «Quaedam (nomina) enim sunt quae habent fundamentum in re extra animan, sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali» (1).

Si «ratio» en la expresión «complementum rationis» significase la potencia, no tendría sentido lo que dice a continuación: que es fruto de la operación del alma.

Otras veces distingue entre la comunidad real (una cosa común a varios), como la esencia divina; y comunidad de razón: una razón común a muchos:

> «Et ideo aliter est dicendum quod praeter has communitates est ibi communitas rationis fundata in re. Sed ratio fundata in re est duplex: quia quaedam est communis sicut ratio animalis, et quaedam est specialis, sicut ratio hominis» (2).

> «Commune est duplex: quoddam enim commune est secundum rationem, et istud per additionem alicujus propii contrahitur...» (3).

Cuando Santo TOMAS nos dice que la esencia universal no es la misma numéricamente en los inferiores, sino según la razón solamente (4), no quiere decir que esté según una consideración de nuestra razón, por no sé que suerte de embrujo; sino que nuestra razón elabora una «razón», y esta razón segunda es la que está en todos los singulares.

Así como se da una comunidad de razón o una razón común, así se da una distinción de razones comunes. Unas veces se distinguirán

---

(1) *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1.—Véase también: *I Sent.*, d. 30, q. 1, a. 3.
(2) *I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 3.
(3) *I Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1, 4m.
(4) «Essentia universalis non est eadem numero in suis inferioribus, sed secundum rationem tantum» (*I Sent.*, d. 19, q. 4, a. 2).

como pertenecientes a diversos géneros; otras veces formarán una composición de razón, en el sentido también de composición de razones. Santo TOMAS habla con una holgura y una libertad de sumas de razones, que llega a molestar a Prantl (1), quien acusa al Angélico de haberse desviado de la concepción aristotélica realística y ontológica de la idea, y de haber seguido la vía fácil, superficial y nominalista de los Estoicos, que priva en toda la Escolástica (2).

Pero donde hay suma, hay composición, hay distinción. Si la composición es de razones, la distinción será también de razones. Esta composición se verifica en todos los géneros, a través de las especies y subespecies, hasta llegar al individuo; es la suma de los grados metafísicos que constituyen al individuo:

> «Quoddam enim commune est secundum rationem et istud per additionem elicuius proprii contrahitur et determinatur, sicut genus per additionem differentiae, et species per materiam individuatur» (3).

En *De Veritate* nos habla de adiciones de cosas y de razones; las sumas de razones son de dos clases: unas contraen la razón a que se suman; otras no. A la primera clase pertenecen los grados metafísicos(4). A la segunda, los trascendentales, que no son una suma de naturalezas, sino de razones; pero de esta modalidad de distinción de razones ya hemos hablado.

En general Santo TOMAS dice que una cosa —una en la realidad— es múltiple en la razón, cuando a ella corresponden diversas concepciones o razones:

> «Tunc enim aliquid est unum re et ratione multiplex, quando una res respondet diversis conceptionibus et nominibus, ut de ea verificentur; sicut punctum, quod cum sit una res, respondet secundum veritatem diversis conceptionibus de eo factis, sive

---

(1) C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, (Graz, 1955) I. Band págs. 219, 424; II Bd., pág. 109 s.

(2) Nos parece que PRANTL no advirtió la teoría de la intencionalidad de tan profundo sentido metafísico, resaltada de manera extraordinaria por el Angélico.

(3) I Sent., d. 34, q. 1, a. 1, 4m.

(4) No trasladamos el texto por ser demasiado largo. Cfr. *De Verit.*, q. 21, a. 1. Habla repetidamente, por vía de ejemplo, de la «razón» de hombre que, sumada a la «razón» de animal, la contrae .

prout cogitatur in se, sive prout cogitatur centrum, sive prout cogitatur principium linearum; et hae rationes sive conceptiones sunt in intellectu sicut in subjecto, et in ipso puncto sicut in fundamento veritatis istarum conceptionum» (1).

Hay multiplicidad de razón cuando hay multiplicidad de conceptos o razones, por más que no haya sino una única realidad.

Concluyamos este ya largo análisis. De este *excursus* por los principales casos de distinción de razón se deduce el sentido que tiene. Se trata, no precisamente de distinción fruto de la razón, sino de una distinción entre razones(2).

Esquemáticamente podemos reducir todo lo dicho sobre la distinción de razón a las siguientes afirmaciones:

a) «De razón» en general es todo lo que se da en el campo mental, en cuanto opuesto al mundo de la realidad.

b) «Distinción de razón» es la distinción que se da en dicho campo.

c) Tiene dos sentidos un poco diversos:

1) Distinción de razón en cuanto fruto de la razón-potencia. Así puede darse distinción de razón sin distantas razones.

2) Distinción de razón en cuanto que se trata de razones distintas.

---

(1) *I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, 6m.

(2) Quizá se pudiese confirmar esto con un análisis filológico de las expresiones de la distinción de razón: *differt ratione, secundum rationem*, etc., etc. Intentando expresar la distinción fruto de la razón-potencia parece que más bien diría «distinctio «rationis». Sería un caso típico de genitivo: propiedad de..., producto de... Así tenemos el uso constante del genitivo en la expresión «ens rationis», nunca sustituído por otros giros. No obstante es preciso reconocer que se encuentran notables dificultades por este camino. A veces se halla el genitivo sustituído por un acusativo regido de «secundum». Así usa en el mismo artículo «processus rationis» y «processus secundum rationem» (*De Veritate*, q. 4, a. 2). Por esto hemos preferido fundarnos exclusivamente en la semántica contextual.

§ 4.—Propiedad de la distinción de razón.

Más de una vez sienta el Angélico este principio: los extremos que se distinguen con distinción de razón pueden predicarse mutuamente:

«Ea vero quae sola ratione differunt, de se invicem praedicantur» (1).

«Ea quae sunt sola ratione distincta, nihil prohibet de se invicem praedicari, sicut dicimus principium esse finis, licet ratione differat» (2).

«Quae non differunt re, possunt de se ipsis praedicari» (3)

Este principio que Santo TOMAS siente tan absolutamente, sin restricción alguna, parece implicar cierta contradicción. La distinción se da en el campo de la no identidad, de la negación, del «no es». La predicación (4) en cambio supone identidad; se da en el campo de la afirmación, del «es». Va por tanto directamente contra el principio de contradicción: de lo mismo se afirma que «es» y que «no es».

La solución nos parece sencilla; no hay ninguna contradicción. En algunos casos de distinción de razón se da identidad y distinción; identidad real y distinción de razones. Nunca lo distinto puede predicarse; dos extremos distintos nunca serán uno el otro. Las razones distintas no pueden predicarse; jamás podemos afirmar que la razón de principio es la razón de fin. Pero a ciertas razones distintas corresponde una única realidad, que es realmente lo expresado por la razón. Esta única realidad constituye el substrato base de la identidad, y por tanto de la predicación. Si no se puede decir en general que la razón de principio es la razón de fin; sí se puede afirmar que en este caso concreto el principio es el fin; «lo que» es principio, es fin; la intención de la razón principio termina en la misma cosa en que termina la razón de fin. Sin identificarse las razones (que por eso no se pueden predicar; son distintas), se identifica el término de sus intenciones.

---

(1) IV Gent., cap. 24; BAC, t. II, p. 706.
(2) *De Pot.*, q. 8, a. 1.
(3) Ib., q. 9, a. 5, 14m; cfr. etiam *IV Met.*, lect. 2, números 548-549.
(4) Es claro que aquí «praedicare» significa «affirmare»; identificar los dos extremos en un juicio afirmativo; se ve por todo el contexto.

Que no se trate de mera exégesis, sino de la mente expresa de Santo TOMAS, nos parece claro. Es doctrina común, y evidente, que dos extremos contradictorios no pueden predicarse mutuamente; la contradicción se da entre la afirmación y la negación. Pues bien, dos extremos contradictorios son para Santo TOMAS «principio» y «fin» (1). Sin embargo —ya adujimos antes el lugar— como verificación del principio: «los extremos que se distinguen con distinción de razón, pueden predicarse mutuamente», apunta Santo TOMAS «principio» y «fin»: «Sicut dicimus principium esse finem» (2).

También sabemos que para Santo TOMAS los atributos divinos se distinguen con distinción de razón. Según el principio aludido, pueden predicarse mutuamente; podemos decir que la bondad divina es su sabiduría. Sin embargo otras veces nos dice, hablando expresamente de los atributos, que la razón de sabiduría no es la razón de bondad, y por esto hay distinción de razón (3). Luego no pueden predicarse; «no es». ¿Hemos de pensar entonces que Santo TOMAS se contradice en una doctrina constantemente repetida a lo largo de toda su obra científica? No; una vez se trata de razones, que en cuanto tales se distinguen (por eso distinción de razón); y otra del contenido real de esas razones, que no se distingue. Lo distinto en cuanto distinto nunca se puede predicar mutuamente. La predicación se hace a base de la identidad real que implican ciertas distinciones de razón, o mejor ciertas razones distintas; que no se verifican en la cosa bajo el mismo aspecto, pues esto supondría identidad de razones y no oposición o distinción, sino bajo aspectos distintos (4).

---

(1) Después de sentar el principio: «De eo quod est idem re et differens ratione, nihil prohibet contradictoria praedicari» (*De Pot.*, q. 7, a. 1, 5m.), pone como ejemplo «principio» y «fin» dichos del punto: «sicut patet quod idem punctum re, differens ratione, est principium et finis» (Ib. ib.); en los comentarios a la Física expresamente afirma la oposición de sus razones: «principium enim et finis habent oppositas rationes» (IV Phys., lect. 21; Ed. Angeli-Pirotta, 1953, n. 1189).

(2) *De Pot.*, q. 8, a. 1.

(3) «Ratio sapientiae non est ratio bonitatis, in quantum hujusmodi» (*I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2; ib. a. 3).

(4) «Patet enim ex praemissis quod «nunc» est principium et finis, sed non respectu ejusdem, sed finis respectu praeteriti et principium respectu futuri. Unde sic se habet de «nunc» sicut se habet de circulo, in quo concavum et convexum sunt idem subjecto sed differunt ratione per respectum ad diversa. Nam convexum circuli attenditur secundum comparationem ad exteriora, concavum autem per respectum ad interiora». IV Phys., lect. 21, núm. 1188-89); lo mismo dice del «punto». (Cfr. ib., lect. 18, n. 1130, etc.).

En cambio en las distinciones de razón del primer tipo que señalamos antes, se da la predicación entre los extremos, porque hay identidad de razón; se da una sola razón con distintos nombres. Así siempre se pueden predicar mutuamente «vestis» e «indumentum» (1).

Con relación a este principio que estamos estudiando, hay todavía un punto oscuro que conviene aclarar. Enunciando el principio dice Santo TOMAS: «Los extremos que se distinguen con distinción de razón, pueden predicarse mutuamente» (2). Según esto la distinción de razón, o mejor, los extremos que se distinguen en su razón, son principio y fin. Pero otra vez dice que lo que se distingue «ratione» es el punto, del que se pueden predicar esos extremos contradictorios: principio y fin:

> «De eo quod est idem re et differens ratione, nihil prohibet contradictoria praedicare, sicut patet quod idem punctum re, differens ratione, est principium et finis» (3).

¿Qué es lo que se distingue con distinción de razón: el punto o principio-fin? La distinción exige dos extremos; el punto en sí es un extremo; luego no puede ser en sí sujeto de una distinción. Ahora que en el punto, considerado como principio y considerado como fin, se verifica la intención de dos razones distintas; la distinción de razón se da entre las razones; en el punto —*res*— no se da la distinción de razón sino fundamentalmente; el punto no difiere *ratione*, sino funda una diferencia de razones.

(1) IV Met., núm. 549; esto nos confirma en la necesidad de distinguir los dos tipos o sentidos de distinción de razón.

(2) «Ea quae sunt sola ratione distinta, nihil prohibet de se invicem praedicari; sicut dicimus principium esse finem» (*De Pot.*, q. 8, a. 1).

(3) *De Pot*, q. 7, a. 1, 5m.

ARTICULO II.—MODOS DE DISTINCION DE RAZON

§ 1. Distinción de razón raciocinante y distinción de razón raciocinada.

Es clásica en tomismo la división de la distinción de razón en dos tipos generales: de razón racionante y de razón racionada.

Para hacer esta división se atiende al fundamento de la distinción. Así la primera es fruto exclusivo de la mente, sin fundamento ninguno real. Es una distinción en cuanto al modo de significar y de entender la cosa. La segunda es fruto de la mente, pero motivada por la realidad: tiene un fundamento real en la cosa sobre que recae la distinción, según la común interpretación tomista; no solamente fuera de ella. Esta es la doctrina difundida en muchos autores tomistas. Así GONET:

> «Prima (distinctio rationis ratiocinantis) dicitur illa quae nullum habet fundamentum in re, sed in sola facultate intellectus, pro libito multiplicantis et distinguentis rem, quae nullo modo actu aut virtute est multiplex... Secunda vero est ills quae habet in re fundamentum, et ab intellectu accipit complementum et actualitatem» (1).

Así JUAN DE SANTO TOMAS:

> «Illa prima (rationis rationantis) dici solet distinctio quae fingitur ab intellectu sine fundamento in re, et solum est distinctio quoad modum significandi vel intelligendi, sicut quando idem apprehenditur praedicari de se et distingui a se. Secunda vero dicitur formata ab intellectu cum fundamento in re» (2).

BAÑEZ dice de la distinción de razón con fundamento, que suele llamarse «de razón raciocinada»: «quae distinctio solet dici rationis ratiocinatae» (3).

De quién provenga esta nomenclatura no hemos podido comprobarlo. CAYETANO una vez dice que en la distinción de razón se dan modos:

---

(1) J. B. GONET, *Clypeus Theologiae Thomistae*, vol. I, D. III, art. 3, § 1.

(2) J. a S. THOMA, OP., *Cursus Philosophicus Thomisticus*, vol. I página 294, b-10.

(3) *In I. Partem*, q. 3, a. 3.

«Propterea distingue quod differre ratione dupliciter: scilicet ratione significata seu concepta, alio modo ratione concipiente seu significante» (1).

Se ve clara la alusión a los dos sentidos de razón que estudiamos antes en Santo TOMAS.

Por otra parte el mismo CAYETANO está hablando de distinciones de razón raciocinada a lo largo de todo el capítulo III del *De Ente et Essentia* sin denominarla de esa manera.

Tampoco usan este léxico ni SONCINAS (2). ni CAPREOLO, aun cuando éste haga una división a base del fundamento (3).

En cuanto al significado, aunque no lo dicen expresamente, por el contexto se deduce que la «ratio ratiocinans» es la razón-potencia, y la «ratio ratiocinata» es la noción de la cosa. CAYETANO sí que parece declararlo expresamente según en el texto que dimos antes.

No osbtante es de notar que DOMINGO DE FLANDES, muerto poco tiempo antes que CAYETANO (1500 y 1534) usa también las expresiones «ratiocinantis» y «ratiocinatae», pero no concertando con «rationis», sino con «rei». Así la distinción de razón es: a) *secundum rationem rei ratiocinantis*; b) *secundum rationem rei ratiocinatae* (4)

Por lo que se refiere al fundamento, todavía se determina más. En cuanto a su realidad, JUAN DE SANTO TOMAS quiere que esté en la cosa a que se refiere la distinción; no basta que ésta sea conocida a modo de otras. Es decir, no basta el fundamento extrínseco, sino que es necesario el intrínseco (5).

URRABURU distingue tres clases de fundamento: 1) «eminentia perfectionis» en la cosa, que da lugar a ser concebida de diversas maneras; 2) «separabilitas in diversis subjectis perfectionum», las cuales perfecciones pueden darse identificadas en un determinado

---

(1) *In I. Partem*, q. 5, a. 1.

(2) Cfr. *Quaestiones metaphysicales*, 1. IV, q. 29.

(3) Cfr. D. 5, q. 1, a. 1, *Solutiones*; pág. 252; D. 8, q. 4, a. 1, pag. 375.

(4) DOMINICUS DE FLANDIA, OP., *In XII libros Met. Arist.*, lib. 5, q. 9, a. 8, pág. 272 sigs; y lib. 4, q. 3, a. 1, notandum 1. Aquí en vez de «ratiocinatae» dice «ratiocinabilis».

(5) *Cursus Phil. Thom.*, vol. I, pág. 296.

ARTICULO II.—MODOS DE DISTINCION DE RAZON

§ 1. Distinción de razón raciocinante y distinción de razón raciocinada.

Es clásica en tomismo la división de la distinción de razón en dos tipos generales: de razón racionante y de razón racionada.

Para hacer esta división se atiende al fundamento de la distinción. Así la primera es fruto exclusivo de la mente, sin fundamento ninguno real. Es una distinción en cuanto al modo de significar y de entender la cosa. La segunda es fruto de la mente, pero motivada por la realidad: tiene un fundamento real en la cosa sobre que recae la distinción, según la común interpretación tomista; no solamente fuera de ella. Esta es la doctrina difundida en muchos autores tomistas. Así GONET:

> «Prima (distinctio rationis ratiocinantis) dicitur illa quae nullum habet fundamentum in re, sed in sola facultate intellectus, pro libito multiplicantis et distinguentis rem, quae nullo modo actu aut virtute est multiplex... Secunda vero est ills quae habet in re fundamentum, et ab intellectu accipit complementum et actualitatem» (1).

Así JUAN DE SANTO TOMAS:

> «Illa prima (rationis rationantis) dici solet distinctio quae fingitur ab intellectu sine fundamento in re, et solum est distinctio quoad modum significandi vel intelligendi, sicut quando idem apprehenditur praedicari de se et distingui a se. Secunda vero dicitur formata ab intellectu cum fundamento in re» (2).

BAÑEZ dice de la distinción de razón con fundamento, que suele llamarse «de razón raciocinada»: «quae distinctio solet dici rationis ratiocinatae» (3).

De quién provenga esta nomenclatura no hemos podido comprobarlo. CAYETANO una vez dice que en la distinción de razón se dan modos:

---

(1) J. B. GONET, *Clypeus Theologiae Thomistae*, vol. I, D. III, art. 3, § 1.

(2) J. a S. THOMA, OP., *Cursus Philosophicus Thomisticus*, vol. I página 294, b-10.

(3) *In I. Partem*, q. 3, a. 3.

«Propterea distingue quod differre ratione dupliciter: scilicet ratione significata seu concepta, alio modo ratione concipiente seu significante» (1).

Se ve clara la alusión a los dos sentidos de razón que estudiamos antes en Santo TOMAS.

Por otra parte el mismo CAYETANO está hablando de distinciones de razón raciocinada a lo largo de todo el capítulo III del *De Ente et Essentia* sin denominarla de esa manera.

Tampoco usan este léxico ni SONCINAS (2). ni CAPREOLO, aun cuando éste haga una división a base del fundamento (3).

En cuanto al significado, aunque no lo dicen expresamente, por el contexto se deduce que la «ratio ratiocinans» es la razón-potencia, y la «ratio ratiocinata» es la noción de la cosa. CAYETANO sí que parece declararlo expresamente según en el texto que dimos antes.

No osbtante es de notar que DOMINGO DE FLANDES, muerto poco tiempo antes que CAYETANO (1500 y 1534) usa también las expresiones «ratiocinantis» y «ratiocinatae», pero no concertando con «rationis», sino con «rei». Así la distinción de razón es: a) *secundum rationem rei ratiocinantis*; b) *secundum rationem rei ratiocinatae* (4)

Por lo que se refiere al fundamento, todavía se determina más. En cuanto a su realidad, JUAN DE SANTO TOMAS quiere que esté en la cosa a que se refiere la distinción; no basta que ésta sea conocida a modo de otras. Es decir, no basta el fundamento extrínseco, sino que es necesario el intrínseco (5).

URRABURU distingue tres clases de fundamento: 1) «eminentia perfectionis» en la cosa, que da lugar a ser concebida de diversas maneras; 2) «separabilitas in diversis subjectis perfectionum», las cuales perfecciones pueden darse identificadas en un determinado

---

(1) *In I. Partem*, q. 5, a. 1.

(2) Cfr. *Quaestiones metaphysicales*, 1. IV, q. 29.

(3) Cfr. D. 5, q. 1, a. 1, *Solutiones*; pág. 252; D. 8, q. 4, a. 1, pag. 375.

(4) DOMINICUS DE FLANDIA, OP., *In XII libros Met. Arist.*, lib. 5, q. 9, a. 8, pág. 272 sigs; y lib. 4, q. 3, a. 1, notandum 1. Aquí en vez de «ratiocinatae» dice «ratiocinabilis».

(5) *Cursus Phil. Thom.*, vol. I, pág. 296.

La razón de hombre y la de ángel son distintas y se verifican en cosas también distintas. Hay pues distinción de razones y distinción real.

Las razones de animal, racional, hombre... referidas a Sócrates son distintas, pero no dan cosas distintas en Sócrates, sino que simplemente en Sócrates se verifica realmente aquello que significan esas razones.

También en Sócartes se verifica la razón de sujeto, pero esta razón no es nada en la realidad, sino una mera consideración de la mente.

Nos parece que esta es la verdadera situación del Angélico. Se afirma la distinción de razones en un caso concreto. Mientras la afirmación se mantenga en el plano de la razón, no existe la menor dificultad. Afirmamos de Dios p. ej., las razones de todos los atributos. La dificultad está en saber qué relación tienen todas esas razones con la realidad que es Dios. De esto depende el que conozcamos algo de Dios o que no conozcamos nada; y si conocemos algo, de aquí depende el saber hasta dónde llega ese conocimiento.

Santo TOMAS plantea esto maravillosamente, apuntando en pocas líneas toda la problemática, lo que nos interesa saber. He aquí el vigor juvenil con que se expresa al principio del *Comentario a las Sentencias*:

> «Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, sapientia et bonitas, et omnia hujusmodi, sunt omnino unum re in Deo, sed differunt ratione. Et haec ratio non est tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei.
>
> Ad cujus rei evidentiam, ut diligenter explicetur, *quia ex hoc pendet fere totus intellectus eorum quae in I libro dicuntur,* quatuor oportet videre: primo quid sit ratio secundum quam dicimus atributa ratione differre. Secundo quomodo dicatur aliqua ratio in aliqua re esse vel non esse. Tertio utrum istae rationes diversae attributorum sint in Deo vel non. Quarto utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri vel aliquo modo ex parte rei» (1).

He ahí la problemática que se presenta respecto de todas las razones. Sabemos ya en general qué es «razón»; qué es «distinción de

(1) *I Sent.*, d. 2, q. 1 a 3

razón». Ahora nos interesa saber si todas las razones dicen idéntica relación a las cosas; es decir los tipos de razones —si se dan— con relación a las cosas. Así, cuando afirmemos distintas razones de una cosa, sabremos cómo se han respecto a ella. Sabremos —que es en definitiva lo que suscita el problema —lo que conocemos de la cosa.

Santo TOMAS distingue dos especies generales de razones con respecto a la cosa: a) razones que sólo se dan en el racionante; b) razones que lo trascienden.

Alusiones a estos dos modos o especies de razones las encontramos insistentemente en sus obras, muchas veces contrapuestas en el mismo pasaje.

Hablando de la razón paternidad y de esencia en Dios, dice que no están solamente en el raciocinante, sino que trascienden a la cosa en sí:

> «Cum dicitur quod est alia ratio paternitatis et essentiae in divinis, non accipitur ratio secundum quod est in ratiocinante tantum, sed secundum quod est nomen intentionis et significat definitionem rei... (1).

Luego hay dos tipos de razones: unas que sólo se dan en el raciocinante y otras que son «intenciones» de la cosa o «a la cosa».

Lo mismo dice repetidamente hablando de los atributos:

> «Et quia unumquodque eorum (atributorum) est in Deo secundum suam verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis in quantum hujusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei» (2).

En Dios —nos dirá otra vez— hay distintas razones que se salvan real y verdaderamente en El, no sólo en el entendimiento del que discurre:

> «Sed praeter hoc est etiam in Deo invenire distinctionem rationum, quae realiter et vere in ipso sunt, sicut ratio sapientiae et bonitatis, et hujusmodi, quae quidem omnia sunt unum re, et differunt ratione, quae salvatur in proprietate e veritate, prout

(1) *I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, 3m.
(2) *I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2.

dicimus Deum vere esse sapientem et bonum, et non tantum in intellectu ratiocinantis» (1).

«Dicendum quod differunt nomina attributorum secundum rationem, non tamen quae sit solum in ratiocinante, sed quae salvatur in ipsa re secundum veritatem et proprietatem rei» (2).

La sabiduría, bondad, etc., siendo una misma cosa en Dios, se distinguen por la razón,

«et haec ratio non est tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei... Et sic patet quartum, quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae ratione..., sed ex parte ipsius Dei» (3).

En el lugar paralelo de *De Potentia* alude igualmente a los dos tipos de razones que pueden darse en el entendimiento, negando, como siempre que las que se refieren a los divinos atributos estén tan sólo en el entendimiento, sin trascenderlo:

«Istae autem diversae rationes in intellectu nostro existentes, non possunt tales rationes esse, quibus nihil respondeat ex parte rei... Sunt autem quaedem rationes, quibus in re intellecta nihil respondet» (4).

Veamos de determinar un poco más el sentido de estas dos grandes categorías tomistas de razones.

§ 3. Razones que sólo se dan en el raciocinante.

Hemos visto su existencia, la constante alusión a ellas del Maestro. Son las que comunmente se llaman «de razón raciocinante». Los tomistas las definen como aquellas razones que no tienen ningún fundamento en la realidad. Es exactamente el pensamiento del Angélico: razones que sólo se dan en la mente, sin ninguna intencionalidad, como se ha podido ver en los textos aducidos, contraponiéndolas a otras que tienden a la cosa.

Las expresiones con que se refiere a estas razones acabamos de verlas, si no todas, por lo menos algunas. Son razones que están

(1) *I Sent.*, d. 22, q. unica, a. 3.
(2) Ib., 4m.
(3) *I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3.
(4) *De Pot.*, q. 7, a. 6.

«in ratiocinante tantum»; son distintas «tantum ex parte ipsius ratiocinantis»; su distinción se salva «tantum in intellectu ratiocinantis» (1).

Respecto a la expresión «in ratione tantum», y semejantes, hay que advertir que no siempre designa estas razones que venimos estudiando. Muchas veces la emplea Santo TOMAS para referirse a algo opuesto a real, diciendo también entonces: «in ratione tantum». En estos casos sólo quiere significar que se trata de algo de razón, sin precisar qué tipo de razón sea. Así del «bonum» dice que añade algo al «ens», pero no *in re,* sino *in ratione tantum*; no añade algo real, sino una razón:

> «Et ideo oportet quod vel nihil addat super ens, vel si addat, quod sit in ratione tantum. Si enim adderetur aliquid reale...; et sic oportet quod bonum, ex quo non contrahit ens, addat aliquid super ens, quod sit rationis tantun...» (2).

Como se ve, aquí no se trata de una razón que se de en la mente tan sólo en sentido estricto; de sobra sabemos que la razón de «bonum» trasciende a la cosa de que se dice, en cuanto que es realmente apetecible.

El sentido preciso que tienen estas razones lo determina Sto. TOMAS. Expone la teoría aviceniana de los atributos divinos. Según ella todo cuanto se dice de Dios, excepto el «esse», se dice o «per modum negationis» o «per modum causalitatis».

A modo de negación se dicen de Dios muchos nombres, o para remover de El lo que significan referidos a las criaturas, o para indicar simplemente que expresan una negación. Así, cuando decimos de Dios que es sabio, queremos decir que no es ignorante; cuando decimos que es uno, significamos negación de división.

Por vía de causalidad en cuanto que produce estas cosas, por las que luego se le denomina, o en cuanto se ha al estilo de la criatura. Así se le llama bueno en cuanto comunica la bondad a las cosas; o se dice pío como se dice airado, es decir, en cuanto que se ha como un hombre pío o airado.

---

(1) Cfr. textos arriba citados.
(2) *De Verit.*, q. 21, a. 1.

Pues bien, de esta teoría afirma Santo TOMAS que según ella todo lo que se dice de Dios y de las criaturas, se dice equívocamente; y que:

> «Secundum hoc, illud quod concipitur de nominibus attributorum, non refertur ad Deum, ut sit similitudo alicuius quod in eo est. Unde sequitur quod rationes istorum nominum non sunt in Deo, quasi fundamentum proximum habeant in ipso, sed remotum... Et sic secundum hanc opinionem rationes horum attributorum sunt tantum in intellectu, et non in re, quae Deus est» (1).

Anotemos dos conclusiones a base de este texto: 1) Según este texto la razón de bondad, de sabiduría, etc. que uno tiene a base de lo que ve, no se salva en Dios; allá es otra cosa. Esas razones referidas a Dios, se dan sólo en el entendimiento.

2) En general una razón se da sólo en el entendimiento, cuando no tiene en la cosa un fundamento próximo, sino remoto.

Pero si ahora pensamos que este tipo de razones con fundamento es intermedio entre las razones con fundamento próximo y las razones sin ningún fundamento, hemos de concluir que si las razones con fundamento remoto se dan tan sólo en el entendimiento, *a fortiori* se darán tan sólo en la mente las que no tienen ninguno.

Con esto hemos llegado a la clasificación de dos tipos de razones que sólo se dan en el raciocinante:

a) razones sin ningún fundamento en la cosa;

b) razones con fundamento remoto.

Analicemos las diferencias que existen entre los dos tipos.

1. **Razones sin ningún fundamento.**—Acaso coincidiesen con lo que en español denominamos «caprichos de fantasía». Son auténticas razones; —cualquiera tiene una noción de quimera o de pegaso. Pero resultan ser puro capricho de la mente.

Oigamos a Santo TOMAS:

> «Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum neque remotum, sicut con-

(1) *I Sent.*, d. 2, q. 1, q. 3.

ceptio chimerae; quia neque est similitudo alicuius rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam vere» (1).

Otra vez:

«eorum quae significantur nominibus est triplex diversitas... Quaedam autem sunt quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio chimerae» (2).

Es la doctrina constantemente repetida:

«ratio in intellectu rerum tripliciter se habet... Quandoque apprehendit aliquid quod nullo modo in re est, ut quando quis imaginatur chimeram, vel aliquid hujusmodi» (3).

Si atendemos al criterio del fundamento, aquí entrarían las razones distintas con distinción de razón raciocinante, según el léxico ordinario. Coinciden en afirmar que se trata de razones sin ningún fundamento en la cosa.

Sólo quisiéramos notar que no alcanzamos a ver tanta coincidencia en lo que se refiere al contenido de esa noción. Vemos qué tipo de razones aloja Santo TOMAS en esta categoría. En cambio los escolásticos que admiten estas nociones, aducen ejemplos bien diversos de razones sin ningún fundamento in re, distintas con distinción raciocinante. El ejemplo clásico en el de los sinónimos: *ensis-gladius vestis-indumentum*; o la definición y lo definido.

Confieso que en todo esto uno no alcanza a ver, a base de tales ejemplos, otra coincidencia con Santo TOMAS que la siguiente: el esfuerzo por hacer ver que lo que es simplemente de razón, sin ningún fundamento real, es un puro capricho. Porque ya vimos que según Santo TOMAS, distinción implica pluralidad; si es distinción de razones, aunque ésta sea de purísima razón, pluralidad de razones. Ahora bien, no alcanzamos a ver cómo se pueda poner distinción alguna entre sinónimos, cuando se trata precisamente de nombres que designan la misma razón idénticamente. Santo TOMAS desde luego niega entre sinónimos toda distinción, incluso de razón:

---

(1) *I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3.
(2) *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1.
(3) *I Sent.*, d. 30, q. 1, a. 3.

«Unum autem et ens non diversas naturas, sed unam significant. Hoc autem contingit dupliciter: quaedam enim sunt unum quae consequuntur se ad invicam convertibiliter, sicut principium et causa; quaedam vero non solum convertuntur ut sint idem subjecto, sed etiam sunt unum secundum rationem sicut vestis et indumentum. Unum autem et ens significant unam naturam secundum diversas rationes.Unde sic se habent sicut principium et causa, sed non sicut tunica et vestis, quae sunt penitus synonima» (1).

En toda esta lección Santo TOMAS se esfuerza por demostrar que «ens» y «unum» no son sinónimos, sino distintas razones, porque de ser sinónimos sería lo mismo decir «ens homo» y «unus homo»:

«Nam si non differrent ratione, essent penitus aynonima, et sic nugatio esset cum dicitur: ens homo et unus homo» (2).

Igual nos dice del «ens» y del «bonum». No se puede decir que *bonum* no añada nada a ens, sino que añade una razón; de lo contrario tendríamos una *nugatio*:

«Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione mentis, oportet quod omne illud nomen vel sit synonymum enti, quod de bono dici non potest, cum non nugatorie dicatur ens bonum...» (3).

El mismo esfuerzo desarrolla respecto a los atributos divinos. Tiene que haber distinción de razón, porque si no serían sinónimos y la predicación de los diversos atributos sería una pura «nugatio».

«Quae omnia (atributa) quamvis significant unam rem, non tamen significant unam secundum unam rationem; et ideo non sunt synonima» (4).

En la *Suma Teológica* pregunta: «Utrum nomina dicta de Deo sint synonima».

He aquí la conclusión:

«Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonima» (5).

---

(1) *IV Met.*, lect. 2, núms. 548-49.
(2) Ib. ib., núm. 553.
(3) *De Verit.*, q. 21, a. 1.
(4) *I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 3; et d. 30, q. 1, a. 3, 1m.
(5) I, q. 13, a. 4; «synonima —nos define aquí— dicuntur quae significant unum *secundum unam rationem*».

Y termina en la respuesta a la segunda objeción: «Dicendum quod rationes plures horum nominum non sunt cassae et vanae».

2. **Razones con fundamento remoto.**—Ya vimos cómo Santo TOMAS habla de este tipo de razones. Veamos ahora cómo las determina:

> «Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam» (1).

No puede decirse de estas razones que sean meros caprichos de la mente. Ni tampoco que no tengan ninguna trascendencia a la realidad. Se dice que están en el raciocinante solamente en cuanto que lo que ellas formalmente significan no está en la cosa, sino algo completamente distinto. Cuando decimos de Dios que es bueno, no queremos decir —según la sentencia que Santo TOMAS refuta— que lo que significa bueno, lo que nosotros entendemos por bueno, se verifique en Dios, sino otra cosa distinta. En el objeto a que nosotros referimos la razón se salva propiamente otra diversa, que lejanísimamente asemejaría a la que nosotros tenemos en el entendimiento, y a base de la cual la denominamos.

> «Secundum hoc illud quod concipitur de nominibus attributorum, non refertur ad Deum, ut sit similitudo alicuius quod in eo est. Unde sequitur quod rationes istorum nominum non sunt in Deo, quasi fundamentum proximum habeant in ipso, sed remotum» (2).

> «Aliquando autem apprehendit aliquid cui subest in re natura quaedam, *non tamen secundum rationem qua apprehenditur*» (3).

De aquí se deduce que estas razones constituyen un tipo distinto de las anteriores. Mientras aquellas resultaban un puro capricho de la mente, estas vienen determinadas por alguna exigencia.

Santo TOMAS afirma en general que vienen exigidas por nuestro modo de conocer:

> «est aliquid (la razón de este tipo) quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam» (4).

---

(1) *I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3; d. 19, q. 5, a. 1.
(2) *I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3.
(3) *I Sent.*, d. 30, q. 1, a. 3.
(4) *I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3.

En cambio el tipo anterior no está condicionado ni siquiera por el modo de entender las cosas: «neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam vere».

Todavía dentro de esta categoría podemos distinguir dos modalidades: 1) las razones o intenciones, si se quiere, estrictamente lógicas: género, especie, diferencia, sujeto, predicado, universal, etc.

2) Otras razones no estrictamente lógicas: por ej. los atributos divinos, según la sentencia refutada por Santo TOMAS, y según la sentencia tomista todas las «habitudines designatae in nominibus dictis de Deo ex tempore» (1).

Ambos modos de razones coinciden en no salvarse formalmente en la cosa a que son referidas. Pero unas son verdaderas razones de cosas, mientras que las otras no. En un caso se trata de razones que se salvan propiamente en determinadas cosas, que el entendimiento refiere luego a otras, o por impotencia de conocerlas en sí mismas (el caso de los atributos divinos según la sentencia refutada), o por cierta semejanza, como en las metáforas.

Algunos escolásticos hablan de un fundamento extrínseco de la distinción de razón raciocinada. Sería esto que venimos diciendo (2). De aquí que las razones de esta modalidad son referidas a dos campos (las estrictamente lógicas no); en uno se salvan propiamente; respecto de este campo serían razones con fundamento próximo; respecto del segundo, razones con fundamento remoto. Refiriéndose a él Santo TOMAS habla de equivocidad; así en la cuestión de los atributos divinos dice: «et secundum hanc oponionem sequitur, quod omnia nomina quae dicuntur de Deo et creaturis, dicantur aequivoce» (3).

Equivocidad que hay que entender, si no en el sentido de una equivocidad *a casu*, si al menos de una analogía muy extrínseca (4).

---

(1) *I Sent.*, d. 30, q. 1, a. 3.

(2) URRABURU, *Comp. Phil. Schol.*, vol. II núm. 100.

(3) *I Sent.*, d. 12, q. 1, a. 3.

(4) No vamos a demorarnos en este punto. Ver sobre esto Santo TOMAS I Sent., d. 22; d. 30; d. 34, q. 3.

§ 4. Razones que trascienden el raciocinante.

Vimos antes cómo Santo TOMAS aludía insistentemente a un tipo de razones que no se ciñen tan solo al raciocinante, sino que lo trascienden. Nos corresponde ahora determinar más su sentido. Para ello estudiaremos su naturaleza particular y sus modalidades.

1. **Naturaleza.**—Estas son razones cuyo contenido o significado se verifica formalmente en la cosa a que se refiere:

> «Aliquando hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine «homo» (1). «Quandoque enim aprehendit aliquid quod est in re secundum quod aprehenditur, ut quando aprehenditur forma lapidis»(2).

Cuando decimos que Dios es bueno, eso que significa «bueno» se verifica en Dios «*in proprietate et veritate... et non tantum in intellectu ratiocinantis*» (3).

La cosa a que se refieren las intenciones es el fundamento, no sólo remoto —como en una modalidad del tipo anterior— sino próximo:

> «Et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re inmediate, in quantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum proprie de re dicatur». «Unde patet secundum, scilicet quod ratio dicitur esse in re, in quantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re. Et hoc contingit proprie quando conceptio intellectus est similitudo rei» (4).

De aquí se deduce que no se trata de un mero modo de entender la cosa, sino de una imposición de ésta al entendimiento.

2. **Modalidades.**—Las razones que se refieren inmediatamente a la cosa cuyo fundamento próximo es ella misma, pueden ser:

a) Razones a las que corresponde una cosa («res»).

b) Razones a las que no corresponden cosas.

---

(1) I Sent., d. 2, q. 1, a. 3; d. 19, q. 5, a. 1.
(2) Ib., d. 30, q. 1, a. 3.
(3) *I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 3 *et passim.*
(4) *I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3.

a) Razones a las que corresponde una cosa. —Los nombres según Santo TOMAS expresan las razones, y las cosas mediante las razones (1).

Pues bien, Santo TOMAS nos dice que los nombres, —lo mismo podía decir: las razones— pueden corresponder a las cosas según todo su ser:

> «Quaedam enim sunt, quae secundum esse totum completum sunt extra animam; et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis» (2).

Confesamos que otras veces Santo TOMAS no determina si corresponde «res» o no; sino únicamente si le corresponde algo en general o nada. Así en la d.22:

> «Item multiplicitas nominum potest contingere ex parte rei, secundum quod nomina rem significant: et ideo veniunt nomina exprimentia id quod in Deo est...» (3).

Así en el *Quodl.* 4 dice que los nombres pueden ser diversos «sive propter diversitatem rei intellectae, sive propter diversitatem modi intelligendi» (4). Aquí contrapone solamente la razón a que corresponde en general algo (sea *res* completa o no) y la razón a que no corresponde formalmente nada.

Huelga decir que a este tipo de razones corresponde distinción real:

> «Item, multiplicitas nominum potest contingere ex parte rei, secundum quod nomina rem significant; et ideo veniunt nomina exprimentia id quod in Deo est. In Deo autem non est invenire aliquam realem distinctionem nisi personarum, quae sunt tres res; et inde venit multiplicitas nominum personalium significantium tres res» (5).

RAEYMAEKER llama a la distinción entre este tipo de razones «distinción mental adecuada» (6).

b) Razones a las que, correspondiendo algo formalmente, no corresponden cosas. Habla finalmente Santo TOMAS de razones a las

---

(1) Cfr. *I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 3; *De Pot.*, q. 7, a. 6.
(2) *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1.
(3) *I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 3.
(4) *Quodl.*, 4, q. 9, a. 17.
(5) *I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 3.
(6) Cfr. RAEYMAEKER, *Met. gen.*, p. 59.

que corresponde algo en la realidad, pero ese algo no llega a la categoría de cosa. Esta ofrece identidad real. ¿Qué es pues eso que en la cosa responde a la idea?

Este es uno de los puntos cruciales del tratado de la distinción de razón. Todos comprenden la gran diferencia que existe entre la razón de «derecha o izquierda» atribuída a la columna y la razón de «bondad» dicha del ser y la de «animal» dicha de hombre. La razón encuentra gradualmente un fundamento mayor en la cosa.

Todos comprenden la insuficiencia de dos extremos de distinción tan solo: la de razón puramente y la real. Para llenar ese vacío, para distinguir entre sí razones a las que corresponde algo *a parte rei*, que no es una cosa, surgieron fuera del tomismo la «distinctio secundum intentionem» de Enrique de GANTE, que aplica a la distinción ser-esencia (1) y a los grados metafísicos (2) y la distinción «formalis ex natura rei», que divulga Escoto.

Los escotistas acentúan demasiado el fundamento real. Los tomistas al admitir grados en la distinción real, pueden afinar mucho más y dejar esas razones con fundamento más grueso, que sin llegar todavía a cosa completa, es una cosa *secundum quid*, para la distinción real. El tomismo es sin duda la escuela que más ha matizado las distinciones, a pesar de ser la que más reproches ha recibido por este capítulo.

Creo que la distinción« secundum intentionem» de ENRIQUE DE GANTE se acerca más a este tipo tomista que estudiamos ahora.

Pero volvamos al Maestro. Santo TOMAS aplica este tipo de razones:

1) A los atributos divinos. Lo hace sistematicamente, sin que se encuentre la menor variación en esta doctrina.

Primero, a las razones de los atributos les corresponde algo en Dios:

> «Sic patet tertio, scilicet, quod rationes attributorum sunt vere in Deo». «Et sic patet quartum, quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae ratione,

(1) Cfr. *Quodl.* 1, q. 9 y *Summae quaestionum ordinariarum*, a. 21, q. 3.
(2) Cfr. *Summae quaest. ordinar.*, a. 27, q. 1, 5m; en este lugar explica ampliamente el sentido de esa distinción.

ut ex dictis patet, sed ex parte ipsius Dei, in quantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda istius perfectio, secundum quam contingit quod quodlibet nominum significantium istas conceptiones de Deo Vere et proprie dicitur» (1).

Pero, segundo, lo que corresponde en Dios no son cosas. La pluralidad se da únicamente por parte del entendimiento:

«...quodlibet nominum significantium istas conceptiones, de Deo vere et proprie dicitur; non autem ita, quod aliqua diversitas vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum» (2).

En *De Pot. Dei* desenvuelve maravillosamente el tema. Tomamos algunos párrafos:

«Et ideo dicit Commentator... quod multiplicitas in Deo est solum secundum differentiam in intellectu et non in esse, quod nos dicimus unum secundum rem, et multa secundum rationem. Istae autem diversae rationes in intelectu nostro existentes, non posunt tales rationes esse quibus nihil respondeat ex parte rei. Ea enim quorum sunt istae rationes, intellectus noster Deo attribuit» (3).

Por fin, para no multiplicar los textos:

«Quandoque vero differentia secundum rationem non reducitur ad aliquam rei diversitatem, sed ad unitatem rei, quae est diversimode intelligibilis, et sic ponimus diversitatem rationum in Deo» (4)

2) A los trascendentales. Así «unum-ens» no significan cosas distintas, sino una sola cosa; tampoco un único aspecto o una razón de la misma cosa: no son sinónimos; sino que cada uno refleja un aspecto distinto de la misma cosa:

«Ens et unum sunt idem et una natura... Unum autem et ens non diversas naturas sed unam significant. Hoc autem contingit dupliciter: quaedam enim sunt unum quae consequuntur

---

(1) *I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3; estas son las conclusiones; en su prueba demora largamente.

(2) *I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3; ofr. etiam d. 22, q. 1, a. 3, *et passim.*

(3) *De Pot.*, q. 7, a. 6.

(4) *De Verit.*, q. 3, 2, 3m.

se ad invicem convertibiliter, sicut principium et causa. Quaedam vero non solum convertuntur ut sint idem subjecto, sed etiam sunt unum secundum rationem, sicut vestis et indumentum. Unum et ens significant unam naturam secundum diversas rationes. Unde sic se habent sicut principium et causa, sed non sicut tunica et vestis, quae sunt penitus synonima» (1).

Lo mismo argumenta respecto de «ens-bonum» en *De Veritate*. «Bonum» tiene que implicar algo *in re*, porque si no, como arguye en la objeción octava, esta razón sería «cassa et vana». Por otra parte no puede ser nada real, porque si no concretaría el «ens» a un género especial y sin embargo se extiende tanto como él. Siempre la misma argumentación. Traslademos aquí la conclusión final:

«Si enim adderetur aliquid reale, oporteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione mentis... oportet quod omne illud nomen vel sit synonimum enti quod de bono dici non potest, cum non nugatorie dicatur ens bonum; vel addat aliquid ad minus secundum rationem» (2).

3) A los grados metafísicos. Las razones universales pueden referirse a cosas distintas: hombre, animal, sensitivo, cuerpo... En este caso pertenecen a la modalidad estudiada en a).

Pero pueden sumarse una a otra, de modo que lleguen a formar un conglomerado de razones, en el que cada razón separadamente no corresponde a una cosa, sino que todas son referidas a un mismo objeto. Mas tampoco se puede afirmar que no les corresponda nada. A cada una le corresponde algo en la única cosa: cada una tiene un verdadero fundamento; no son fruto exclusivo de la mente, sino que lo que significan se encuentra formalmente en la cosa. «Sócrates, homo et animal non distinguuntur secundum esse». Sólo son razones distintas; pero en Sócrates se da lo que significa Sócrates, lo que significa hombre y lo que significa animal, en cuanto que proceden de la diversa consideración de Sócrates. «Est diversa con-

(1) 4 *Met.*, lect. 2, núms. 548-549.—Existe verdadero paralelismo entre este lugar y *I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 3, donde Santo TOMAS argumenta exactamente igual para demostrar la correspondencia en la cosa (Dios) de los atributos divinos, sin que esa correspondencia llegue a implicar una distinción real, ni por otra parte se reduzcan los atributos a algo puramente de razón. Véase *I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3.

(2) *De Verit.*, q. 21,a. 1.

sideratio Socratis ut Socrates est et ut homo est et ut est ani-animal» (1).

Nos parece inútil insistir en que a las razones de los grados metafísicos no corresponde distinción real o cosas diversas. Es tesis fundamental en tomismo (2).

Pero decíamos que a esas razones corresponde en la cosa lo que ellas significan. No podemos decir que en el hombre esté la forma de animal, y por otra parte la de viviente, la de cuerpo, etc. Sólo hay una forma substancial: el alma racional; pero el hombre es verdaderamente animal, y viviente, y cuerpo...

> Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis, quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens» (3).

Y enseguida da la razón, concluyendo:

> «Unde perfectior forma facit per unum omnia quae inferiores faciunt per diversa, et adhuc amplius: puta, si forma corporis inanimati dat materiae esse, et esse corpus, forma plantae dabit ei et hoc et insuper vivere...» (4).

Se da realmente lo que significan las razones, sin que ello implique algo realmente distinto que lo cause.

Veamos finalmente si esa modalidad no ofrece todavía matices diversos. Según el Angélico, parece que sí. En *De Verit.* tiene un texto sintomático:

> «Dicendum quod pluralitas rationis quandoque reducitur ad aliquam diversitatem rei, sicut Socrates et Socrates sedens differunt ratione, et hoc reducitur ad diversitatem substantiae et accidentis; et similiter homo et aliquis homo ratione differunt, et haec differentia reducitur ad diversitatem formae et materiae, quia genus sumitur a materia, differentia vero specifica a forma. Unde talis differentia secundum rationem repugnat maximae unitati vel simplicitati. Quandoque vero differentia se-

(1) *De Verit.*, q. 3, a. 8, 2m.
(2) Véase p. ej., *De Spirit. Creat.* a. 1, 9m; ib. a. 3, donde refuta el Maestro las doctrinas contrarias; 7 *Met.*, lect. 12, n. 1564, etc.
(3) *De Spirit. Creat.*, a. 3.
(4) Ib. ib.

cundum rationem non reducitur ad aliquam rei diversitatem, sed ad unitatem rei quae est diversimode intelligibilis; et sic ponimus diversitatem rationum in Deo. Unde hoc non repugnat maximae unitati vel simplicitati» (1).

En el primer ejemplo trae razones a las que corresponden cosas distintas: substancia-accidente. El tercero se refiere a las razones de los atributos divinos; por tanto caen dentro de la última categoría que hemos estudiado. De manera que sin más podemos concluir que en esta categoría se dan razones que no implican ninguna composición real o distinción real de parte de la cosa. Se trata simplemente de aspectos diversos de la misma cosa: «Quae est diversimode intelligibilis».

Si las razones del segundo ejemplo —homo et aliquis homo— se encuadran en la misma categoría de las del tercero, tenemos dentro de ella dos nuevas modalidades: *unas razones que implican distinción real y otras que no la implican.*

A simple vista una respuesta afirmativa parece contradecir lo dicho. En efecto, poníamos como característica de este tipo de razones la no correspondencia de una cosa en la realidad. Si ahora afirmásemos de ciertas razones que pertenecen a esta categoría y que suponen una distinción real, caeríamos en contradicción.

Con todo examinemos el caso más de cerca.

Primero nos parece que las razones a que se alude en tal ejemplo se refieren a esta categoría última. La evidencia no es inmediata. Es necesario recordar otros lugares del Maestro. Este nos da una serie de textos donde aparece la fórmula: «genus sumitur a materia, differentia vero specifica a forma», y en los que claramente se relaciona con los grados metafísicos. Sabemos que éstos se ordenan como acto-potencia. El más universal funciona como potencia, que viene a ser determinada por el menos universal, que funciona como acto. Hombre es igual a animal (potencia) determinado por racional (acto). El más universal es llamado género y el menos, diferencia específica; por fin, el resultado, especie.

Pues bien, la última razón de ese modo de estructurarse los grados metafísicos es la real composición de materia y forma.

---

(1) *De Verit.*, q. 3, a. 2, 3m.

Veamos un texto:

> «Sed dicendum est, quod partes definitionis significant partes rei, in quantum a partibus rei sumuntur partes definitionis; non ita quod partes definitionis sint partes rei. Non enim animal est pars hominis, neque rationale; sed animal sumitur ab una parte et rationale ab alia. Animal enim est quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet rationem. Natura autem sensitiva est ut materialis respectu rationalis; et inde est quod genus sumitur a materia, differentia a forma, species autem a forma et materia simul» (1).

Según esto, a nuestro modo de ver en el ejemplo segundo de los citados arriba, se refiere a la razón universal de hombre y a la concreta: Pedro, que resulta de la individuación de la razón universal: hombre, mas las diferencias individuales. Es decir, como la composición género-diferencia suponía composición real materia-forma, así también la composición de forma-diferencias individuantes, cuyo resultado es el individuo.

Si esto es así, se trata efectivamente de razones pertenecientes a la última categoría (grados metafísicos). Teniendo por otra parte presente que según el Maestro, se reducen a una distinción de materia-forma (real, se entiende), resultan dos tipos de razones dentro de esta categoría:

a) razones que se reducen a una completa unidad de la cosa;

b) razones que se reducen a diversidad real.

Queda en pie la dificultad que, si se reducen a distinción real, no pueden decirse pertenecientes a esta categoría.

La dificultad se resuelve considerando el sentido de esa correspondencia por parte de la cosa. En general ya dijimos que a los grados metafísicos no corresponden cosas, sino identidad real. En el último texto aducido Santo TOMAS se encarga de repetírnoslo. Es cierto que las partes de la definición se toman de las partes de la cosa; pero ¿quiere ello decir que las partes de la definición tengan su parte correspondiente en la cosa? ¿Que haya una parte en el hombre que sea animal y otra racional?

---

(1) 7 *Met.*, lect. 9, n. 1463.

Santo TOMAS es claro: «Non enim animal est pars hominis neque rationale». No se altera para nada la tesis general: por lo mismo que el hombre es hombre, es animal y sensitivo y viviente.

Ello quiere decir únicamente que sólo donde hay composición real de materia-forma, puede darse una definición, es decir, un género determinado por una diferencia específica. Y en general un universal superior determinado por otro inferior, o por las diferencias individuantes, según el esquema acto-potencia. No que a cada razón deba corresponder una cosa.

> «Sicut enim in genere substantiae, differentia, quae praedicatur de genere, et advenit ei ad constitutionem speciei, comparatur ad ipsum ut actus et forma, ita etiam in aliis definitionibus. Non enim est intelligendum, quod differentia sit forma, aut genus sit materia, cum genus et differentiae praedicentur de specie, materia autem et forma non praedicentur de composito» (1).

Se trata de razones universales, que se predican unívocamente de especies o de individuos. La fundamentación metafísica de esta univocidad es la composición de materia-forma:

> «Invenitur autem duplex compositio in re materiali: prima quidem formae ad materiam. Et huic respondet compositio intellectus, qua totum universale de sua parte praedicatur. Nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali» (2).

Esta tesis se prueba también directamente, a base de los textos donde se relacionan inmediatamente los grados metafísicos con la exigencia de composición materia-forma. Es la serie de textos a que pertenecen los que nos han servido de intermediarios en nuestra prueba indirecta. Quede por lo menos así apuntada. No la desarrollamos, porque la base es idéntica siempre.

Si elegimos la menos directa, no ha sido por ofrecer de buenas a primeras mayor claridad, sino por tratarse de un texto donde

---

(1) 8 *Met.*, lect. 2, n. 1697.

(2) I, q. 85, a. 5, 3m.—No ignoramos la problemática que esto plantea, a la cual ya ha sido dedicada amplia bibliografía. Una incursión por esos campos, nos alejaría demasiado, aumentando considerablemente las proporciones de nuestro trabajo. Para esto véase C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, pág. 145 y sigs.

se contraponían los dos matices de razones que pretendíamos descubrir. Por otra parte en su desarrollo se descubre la otra perfectamente.

Santo TOMAS habla innumerables veces de esta composición de razones. He aquí un texto típico donde aparecen los tres tipos: las razones que dan distinción real, las que se combinan como acto-potencia, implicando una composición real de materia-forma, y por fin las que no componen entre sí limitándose, sino que responden a diversas consideraciones de la cosa:

> «Tripliciter potest aliquid super alterum addere. Uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi; sicut album addit super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis. Alio modo dicitur addi super alterum per modum contrahendi et determinandi, sicut homo addit aliquid super animal, non quidem ita quod sit in homine alia res quae sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere, quod non totum quod est homo esset animal, sed esset pars hominis; sed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis; sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem et de ratione animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem. Ista tamen determinatio, ratione cujus homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur. Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum; quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius, quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum» (1).

No se piense que esta última manera se refiere a razones que no se dan más que en el raciocinante. Se trata de una razón que se añade a otra sin limitarla ni determinarla, y a la que no corresponde una cosa en la realidad, sino el contenido de su noción. Aquí trata Santo TOMAS del «bonum» respecto del «ens».

En el texto último se apunta otro modo de referirse el Angélico a estos distintos matices de razones con la expresión de «explícito-

(1) *De Verit.*, q. 21, a. 1.

implícito». Las razones que componen según el esquema acto-potencia, se han como lo explícito y lo implícito; las otras, no. Lo que está explícito en la razón que funciona como especie o como diferencia, se halla implícito en la razón que funciona como género.

> «Animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis» (1).

De todas las razones que en las criaturas pertenecen a predicamentos distintos de la substancia, en Dios sólo queda distinta la razón de relación. Las demás se reducen al predicamento substancia, distinguiéndose de ella, como los géneros y las especies; es decir como lo implícito y lo explícito.

> «Immo loco illius rationis communis qualitatis et quantitatis venit ibi ratio substantiae; unde dicitur alia ratio esse scientiae et alia substantiae in divinis, non quasi condivisa contra rationem substantiae; sed sicut ratio speciei est alia a ratione generis; unde in divinis est alia ratio scientiae et substantiae, sicut in creaturis est alia ratio scientiae et qualitatis; quod non est simpliciter aliud. Et ideo, sicut in creaturis dicitur, quod eodem est qualis et sciens, ita in divinis dicitur quod eodem est substantia et sciens» (2).

Son razones que se distinguen inadecuadamente, ya que en parte pueden identificarse, contra otras que se distinguen adecuadamente, como hombre-ángel.

> «Universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars. Ut totum quidem secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia, ut sub animali non solum homo, sed etiam equus. Ut pars autem secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia, ut homo non solum animal, sed etiam rationale» (3).

Como conclusión, permítasenos dar en esquema los resultados de este largo análisis.

(1) *De Verit.*, q. 21, a. 1.
(2) *I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, 5m.
(3) I, q. 85, a. 3, 2m.

Distinguimos dos sentidos de la expresión «distinción de razón», como distinción fruto de la razón-potencia y como distinción de razones. Se trata de dos sentidos que no se oponen. Lo que interesa es la distinción de razones que nos conduce a examinar los tipos de razones. Distinguimos los siguientes.

A) Razones que sólo se dan en el raciocinante.

1) Sin ningún fundamento;

2) Con fundamento remoto:
razones estrictamente lógicas;
razones no lógicas atribuídas a algo con fundamento extrínseco.

B) Razones que trascienden el raciocinante (se realizan formalmente en la cosa):

1) Razones a las que corresponde una cosa;

2) Razones a las que no corresponde una cosa:

a) que rechazan toda composición real:
atributos divinos;
trascendentales.

b) que remotamente exigen composición real:
grados metafísicos.

§ 5. Implicación de razones.

A esta altura surge la cuestión escolástica de la implicación de las razones, íntimamente ligada con la teoría de la abstracción. Justificar toda la cuestión nos forzaría a nuevas investigaciones, que no estamos en grado de emprender. Por eso daremos únicamente la doctrina.

Santo TOMAS habla de la posibilidad de entender *unum sine altero*. Y distingue dos maneras: una ontológica («per modum enuntiandi», dice él), de manera que se entienda que uno existe sin el otro. «Alio modo potest intelligi aliquid sine altero per modun definiendi, ut scilicet intelligatur unum, non tamen intellecto altero, si-

cut animal intelligitur sine homine et omnibus aliis speciebus; et sic ens potest intelligi sine bono» (1).

La misma doctrina, sólo que de modo más general, se encuentra en la primera cuestión a propósito del binomio *ens-verum*: «Dicendum quod aliquid intelligi sine altero potest accipi dupliciter: uno modo ita quod aliquid intelligatur altero non intellecto, et *sic ea quae ratione* differunt, ita se habent quod unum sine altero intelligi potest» (2).

En general lo que se distingue con distinción de razón de otro puede entenderse sin entender esto otro. Ello se sigue del concepto de distinción de razón, tal como lo hemos expuesto (3).

El Angélico no precisa más. No obstante es del todo cierto, según doctrina común, que esta omisión «del otro» puede ser mayor o menor en virtud de la mayor o menor implicación de ambos.

GONET, después de aludir a las dos maneras de entender un extremo sin el otro según Sto. TOMAS, que él denomina «per actum judicativum» y «per simplicem aprehensionem», dice que el entendimiento en ésta puede proceder de dos maneras todavía: a) «per totalem et integram praecisionem», de manera que los extremos no se incluyan en acto, sino que uno contenga al otro en potencia, como el género y la diferencia; b) «non per praecisionem totalem, sed penes explicitum et implicitum», de manera que uno esté incluído en acto en el otro, sólo que no se percibe distintamente, sino en confuso o implícitamente; así la razón de ser respecto de sus inferiores (4).

RAEYMAEKER es más exacto. Pone: distinción de razón: 1) adecuada, entre conceptos que no se implican de ninguna manera (piedra-ángel). 2) Inadecuada: los conceptos pueden implicarse a) Será completa, si el contenido de uno se halla completamente fuera del otro (corporeidad-racianalidad); b) incompleta, cuando el contenido de uno está dentro del contenido del otro.

---

(1) *De Verit.*, q. 21, a. 1, 2m. *in contrarium.*

(2) *De Verit.*, q. 1, a. 1, 3m.

(3) En el *Coment. al De Trin.* lect. 2, q. 1, a. 3 explica estas posibilidades.

(4) Cfr. GONET, *Clypeus theologiae thom.*, vol. I, Disp. 3, a. 3, § 1, números 18-19.

El caso b) puede ofrecer dos modalidades: 1) que uno se halle dentro del otro «determinato modo», como el género en la especie; así quien piensa al hombre, piensa al animal; 2) que se halle «indeterminato modo», lo que puede ocurrir todavía de dos maneras: 1.ª conservando ambos conceptos la misma extensión, como las propiedades trascendentales respecto del ser y los atributos respecto de la naturaleza divina; 2.ª limitando la extensión del concepto superior a un determinado predicamento, como el concepto hombre respecto de ser (1).

Santo TOMAS habla, p. ej., de las maneras de determinarse la razón de ser. Primero, no puede distinguirse perfectamente de ninguna otra razón; ello supondría que alguna razón existe extraña a la de ser, lo cual no se admite: «Nulla enim res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis» (2).

Como por otra parte tenemos el hecho de que hay razones que se distinguen de la de ser, si no se distinguen perfectamente, en el sentido de que puedan abstraer totalmente de él, se distinguirán imperfectamente; quedarán siempre implicadas en su razón. Estas razones pueden determinarlo a un modo particular:

> «Secundo autem modo (scilicet, «per modum contrahendi et determinandi») invenniutur aliqua addere super ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquoque addit aliquid super ens; non aliquod accidens, vel aliquam differentiam quae sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei» (3),

o no determinarlo a ningún modo, extendiéndose tanto como él: así los trascendentales.

Repetimos que damos estos textos únicamente para redondear el esquema de tipos de razones, sin crítica ninguna, porque ello nos induciría a acometer los temas que aquí se apuntan: el tema de la univocidad y analogía, su justificación hasta las últimas razones; implicando ambos el de la abstracción en sus diversas especies, y

---

(1) Cfr. RAEYMAEKER, *Metaphysica gener.*, t. I, pág. 59, sigs.; *La Philosophie de l'être*, pág. 77.

(2) *De Verit.*, q. 21, a. 1.

(3) *De Verit.*, q. 21, a 1.

por tanto el del valor de nuestro conocimiento de la realidad. Demasiado cada uno para embarcarse en él; cuánto más todos juntos...

Atendiendo al criterio de la implicación, podemos dar el siguiente esquema de razones:

1.° Razones que no se implican.

2.° Razones que se implican:

a) que pueden abstraerse perfectamente (razones unívocas);

b) que no pueden abstraerse perfectamente (razones análogas).

1) Con distinta extensión (ser-predicamentos).

2) Con la misma extensión (trascendentales).

INDICE

Páginas

Prólogo 5
Bibliografía 7
Indice general de la tesis 12
Introducción 15

Cap. I.—DE LA DISTINCION EN GENERAL

Art. I.—Naturaleza de la distinción 20

§ 1.—De la distinción en sí misma 20
1. Etimología 20
2. Significado real 20

§ 2.—Otros puntos de referencia para determinar el concepto tomista de distinción 23
1. Distinción y division 23
2. Unidad y distinción 26
3. Distinción e identidad 29
4. Distinción, diferencia, diversidad 31
5. Distinción, alteridad 34
6. Distinción, composición 35
7. Distinción, oposición 37

§ 3.—Causa de la distinción 38

§ 4.—El aspecto mental de la distinción 41

Art. II.—Clasificación general de las distinciones 43

Cap. II.—DE LA DISTINCION DE RAZON

Art. I.—Naturaleza 45

§ 1.—Noción. 45
1. En general 45
2. El pensamiento de Sto. Tomás. 47

§ 2.—Sentidos de la palabra «razón» 49

§ 3.—Dos sentidos de distinción de razón 52

§ 4.—Propiedad de la distinción de razón 58

Páginas

Art. II.—Modos de distinción de razón 61

§ 1.—Distinción de razón raciocinante y distinción de razón raciocinada 61

§ 2.—La clasificación de Sto. Tomás 63

§ 3.—Razones que sólo se dan en el raciocinante 67

1. Razones sin ningún fundamento en la cosa 69
2. Razones con fundamento remoto 72

§ 4.—Razones que trascienden el raciocinante 74

1. Naturaleza 74
2. Modalidades 74
   a) Razones a las que corresponde una cosa ... 74
   b) Razones a las que no corresponden cosas ... 74

§ 5.—Implicación de razones 85

963102

IMP. TORROBA - LOGROÑO

INFORMATION CONSERVATION, INC.
ICI